دانائے راز انا ماری شمل

مرتبین

اختر الواسع

فرحت احساس

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

دانائے راز انا ماری شمل

HaSnain Sialvi

مرتبین

اختر الواسع

فرحت احساس

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

Daana-e-Raaz Anna Mari Shimal
by
Akhtarul Wasey & Farhat Ehsas
Rs.112/-

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔110025 ☎ 011-26987295

Email: monthlykitabnuma@gmail.com

شاخیں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔110006 ☎ 011-23260668

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی۔400003 ☎ 022-23774857

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ۔202002 ☎ 0571-2706142

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔110025 ☎ 011-26987295

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ھیں

سنہ اشاعت: 2011 تعداد: 1100 قیمت: -/112 روپے

ISBN :978-81-7587-635-4 سلسلۂ مطبوعات: 1517

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی۔110025

فون نمبر: 49539000 فیکس: 49539099

ای میل: urducouncil@gmail.com ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسار امیجنگ سسٹمس آفسیٹ پرنٹرز، C-7/5، لارینس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی۔110035

اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM TNPL Maplitho کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔

معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ ۱۹۲۲ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو زمانے کے سرد و گرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کلّی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان و ادب کے معتبر و مستند مصنّفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلبا کے لیے "درسی کتب" اور "معیاری سیریز" کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ تعطل پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پگھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہوتی جارہی تھیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیرِ نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دلّی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائرکٹرس کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعّال ڈائرکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطّل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آیندہ بھی شاملِ حال رہے گا۔

خالد محمود

منیجنگ ڈائرکٹر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

حرف آغاز

اناماری شمل کی علمی وابستگی اور اکتسابات کے ظاہر کو رائج اصطلاحی درجہ بندی کے حوالے سے شناخت کیا جائے تو انہیں ایک مستشرق کہا جائے گا لیکن سطح سے ذرا اندر جا کر ان کے فکر و فہم کی باطنی حرکیات پر نظر ڈالی جائے تو اس کے تیز و تند بہاؤ میں تمام اصطلاحی درجہ بندیاں خس و خاشاک کی طرح بے معنی دکھائی دیں گی۔ انہوں نے آغاز تو اسلامی تہذیب کی علمی تفہیم کی استشر اقی سرگرمی سے ہی کیا تھا مگر اس سفر کے دوران دھیرے دھیرے کہیں راہ میں کوئی لمحہ ایسا آیا جہاں خبر، نظر میں اور علم، عشق میں تبدیل ہوگیا۔ اسی عشق نے انہیں اسلامی تہذیب کے نہاں خانوں تک پہنچایا اور اس تہذیب نے اپنے اسرار اور راز ان پر کھول دئے۔ اس کتاب کا عنوان دانائے راز انا ماری شمل صاحبہ کی انہیں باطنی رسائیوں کا اشاریہ ہے۔ اس کے لئے ہم نے علامہ اقبال کے اس شعر سے فیض اٹھایا ہے۔

عمر ہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات

تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں

اسلامی مطالعات کے شعبے میں شمل صاحبہ کا امتیاز و اختصاص یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی تہذیب کے ظواہر سے کہیں زیادہ اس کے باطنی، روحانی سرچشموں تک رسائی حاصل کی۔ پھر انہوں نے اس کی علمی تعبیر و تفسیر کے ہفت خواں طے کئے اور اہل مغرب کو اس کے جلال و جمال سے روشناس کرایا۔ بیسویں صدی کے ایک بڑے حصے پر پھیلے ہوئے ان کے علمی اکتسابات نے بلاشبہ اسلام اور مغرب کے درمیان کئی صدیوں سے جاری کھلے یا در پردہ تصادم کی شدت میں کمی لانے کی ایسی سعادت حاصل کی ہے جو محض زور بازو (قلم) سے ممکن نہیں۔ اس کتاب کے ذریعے، شمل صاحبہ کی علمی کاوشوں کے زیر تحریک، اسلامی اور مغربی روایتوں کے درمیان مجادلے اور مناظرے کی بجائے افہام و تفہیم اور مکالے کی راہیں کھولنے کی سمت کسی بھی طرح اور سطح پر ذرا بھی پیش قدمی ممکن ہوئی تو ہم سمجھیں گے کہ ہماری محنت ٹھکانے لگی۔

انا ماری شمل کے علمی کمالات اس قدر کثیر الجہات ہیں کہ ان کا تمام تر احاطہ کر پانا ایک اشاعتی پیش کش میں شاید ممکن نہیں۔ پھر بھی ہم نے کوشش کی ہے ان کی علمی دلچسپیوں کے تمام اہم پہلوؤں کو نمائندگی دی جائے۔

اس کتاب کے خیال کو مجسم کرنے کا اولین مگر سخت ترین مرحلہ شمل صاحبہ کے مختلف مضامین کی تلاش و انتخاب کا تھا۔ اس سے بھی سخت تر منزل ان میں موجود علمی سرمائے کو (جو بیشتر انگریزی میں تھا) اردو میں منتقل کرنے کی تھی۔ ان مضامین میں جا بہ بجا قدیم اصطلاحوں اور بین ثقافتی حوالوں کی موجودگی نے بھی قدم قدم پر صبر و صلاحیت کی آزمائش کی لیکن ہمارے تمام لائق و فائق مترجمین نے اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے ان تمام مشکلوں کو آسان کیا۔ انہوں نے ہماری گزارش پر سخت زحمت اٹھائی اور ہمارے ساتھ مکمل تعاون کیا، اس کے لئے ہم ان کے بے انتہا شکر گزار ہیں۔ جن بزرگوں اور دوستوں نے اس کتاب کے لئے خصوصی مضامین لکھنے کی ہماری درخواست پر بیلک کہا ان کا بھی شکریہ اور ان کا بھی جن کے پہلے سے کئے گئے تراجم کا ہم نے یہاں استعمال کیا ہے۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اپنی بقاء اور اپنی بساط بھر علمی، تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیوں کے لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شیخ الجامعہ جناب سید شاہد مہدی کا ممنون کرم ہے۔ ایک ایسا ادارہ جسے نہ کوئی سرکاری گرانٹ حاصل ہے نہ دیگر ذرائع اور وسائل، وہ جناب سید شاہد مہدی کی سرپرستی اور خسروانہ جود و عطا کی بدولت ہی مکمل احساس یتیمی سے محفوظ ہے۔

ہم جناب شاہد علی خاں، جنرل منیجر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ کے شکر گزار ہیں جنھوں نے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی اس خصوصی پیش کش کو کتابی صورت میں شائع کر کے ایک بڑے حلقے تک پہنچانے کا بیڑہ اٹھایا۔ وہ ہمیشہ سے ہمارے سرپرست رہے ہیں اور جامعہ کی علمی روایت کے فروغ میں نہایت اہم عملی کردار ادا کرتے رہے ہیں۔

میں اپنے رفیق کار جناب فرحت اللہ خاں (فرحت احساس) کا شکریہ ادا کر کے ان کے خلوص، علمی ذوق اور بے پایاں محنت کے تاثر کو کم نہیں کرنا چاہتا۔ ناسپاسی ہوگی اگر میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے اپنے دیگر تمام رفقائے کار کے تعاون کے لیے ان کا شکریہ ادا نہ کروں۔

اختر الواسع

انتساب

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی علمی، ادبی، روایت کے نام

عکس تحریر انا ماری شمل

3.9.2000

Dear Professor Wasey,

السلام علیکم!

As promised I am sending some material concerning my bibliography and biodata through my friend Dr. Alfred Würfel, 13 Barakhamba Rd., New Delhi. I am sure he will be able to tell you more about me, if necessary!

As I am constantly writing new books it is difficult to keep track with my own publications. Please keep the material, and stay in touch so that I can inform you of further developments...

With best wishes and kind regards,

Sincerely,

Annemarie Schimmel

۲۰۰۰/۹/۳

ڈیئر پروفیسر واسع

السلام علیکم

حسب وعدہ میں اپنی کتابیات اور سوانحی کوائف سے متعلق بعض چیزیں جناب الفریڈ ورفل ۱۳، بارہ کھمبا روڈ، نئی دہلی کے ہاتھوں بھیج رہی ہوں۔ ضروری ہو تو وہ میرے بارے میں مزید معلومات بھی فراہم کر سکتے ہیں۔

چوں کہ میں ان دنوں بعض نئی کتابوں پر کام کر رہی ہوں، اس لئے اپنی سابقہ مطبوعات کا شمار کر پانا مشکل ہے۔ براہِ کرم یہ چیزیں رکھیے اور رابطے میں رہیے، تا کہ میں آپ کو اپنی سابقہ مساعی کے بارے میں آگاہ کر سکوں۔ نیک تمناؤں کے ساتھ

دستخط

انا ماری شمل

پیش گفتار

بیسویں صدی کے نصف اول کے دوران جب ایک طرف مغرب کی نوآبادیاتی مہم جبر و استحصال کی انتہاؤں کو چھو رہی تھی اور دوسری طرف خود مغربی اقوام کی شدید باہمی آویزش کے نتیجے میں انسانی تاریخ شاید پہلی بار اتنے بڑے پیمانے پر ہول ناک بہیمانہ تشدد اور تاخت و تاراج کی گواہ بن رہی تھی، جرمنی کے ایک چھوٹے سے شہر میں ایک حساس خاتون تہذیب کے روحانی سرچشموں کا سراغ لگانے کے علمی سفر پر نکلنے کی تیاریاں کر رہی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جرمنی، نسلی برتری پر مبنی سامی مخالف مہم کے بے پناہ تشدد کی آگ میں جل رہا تھا اور باقی دنیا کو اس کے شعلوں میں جلا کر راکھ کر دینے کے در پے تھا۔ مگر اسی آتش فشانی کے عین درمیان اس خاتون —— انا ماری شمل —— نے مشرق، خاص طور پر، اسلام کے تہذیبی عرفان کی تہوں میں اتر کر اس عالم گیر وحدت آدم اور آفاقی انسان دوستی کے اسرار پر سے پردے اٹھانے کے جتن کیے جو اسلامی تصوف کے چشمۂ صاف و شیریں کی صورت میں صدیوں سے انسان کی روحانی تشنگی کو سیراب کرتا رہا ہے اور آج بھی کر رہا ہے۔

محترمہ شمل نے صرف یہی نہیں کیا کہ اپنے موضوع —— اسلامی تہذیب و ثقافت، اسلامی فنون، اسلامی علامتیں اور تصوف —— کو ہر سمت اور پہلو سے گرفت میں لینے کے لئے تمام متعلقہ ذرائع و وسائل پر عبور حاصل کیا مثلاً اسلامی تہذیب کو اظہار دینے والی تمام تر زبانوں عربی، فارسی، ترکی، اردو، سندھی، سرائیکی وغیرہ میں مہارت پیدا کی، انہوں نے اس سے بھی بہت آگے جا کر اپنے موضوع اور اس کے متعلقات کے ساتھ ایسی کامل ہم آہنگی اختیار کی کہ 'من تو شدم تو من شدی' والی کیفیت کا عملی نمونہ قائم ہو گیا۔ اسی بے پناہ قوت جذب و انجذاب کا کرشمہ ہے کہ جب وہ رابعہ بصری یا جلال الدین رومی پر کچھ لکھتی یا بولتی ہیں تو ان کے لفظوں میں

اسلامی تصوف کے ان دونوں ترجمانوں کی آوازیں گونجنے لگتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ تصوف سے ان کی غیر معمولی وابستگی اور ان کا علمی انہماک انہیں ترکی، ایران، پاکستان اور ہندوستان میں دور دور ایسے ایسے مقامات تک لئے پھرا ہے جہاں انہیں صوفی روایت کا کوئی دھندلا سا بھی عکس نظر آیا ہے۔ قونیہ میں مولانا رومی کے مقبرے پر کئی بار حاضری کے دوران، خود ان کے اپنے بیان کے مطابق، ان پر جو کیفیات گزری ہیں ان کا تجربہ صرف وہی کرسکتا ہے جس نے اس عظیم صوفی اور شاعر کے تمام فکر وخیال اور جذب وکیف اور اس حوالے سے تصوف کی پوری روایت کو باہر اور اندر سے پوری طرح اپنا لیا ہو۔ اسی کے ساتھ انہوں نے مسلم معاشروں اور ملکوں میں موجود اس خلیج کا بھی تجربہ اور بیان کیا ہے جو ان کے تہذیبی ماضی وحال کے درمیان آن پڑی ہے۔

محترمہ شمل مسیحی روایت میں پیدا ہوئیں مگر انہوں نے اسلامی روایت کو اختیار کیا جس کے ساتھ مسیحی روایت ایک عرصے تک مذہبی تہذیبی اور سیاسی سطحوں پر متصادم رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ انہیں بھی بعض تعصبات ورثے میں ملے ہوں گے مگر انہوں نے ان سے بلند ہوکر دونوں روایتوں کے درمیان ایک مضبوط تہذیبی 'پل' باندھا اور ایک ایسا مکالمہ قائم کیا جس کی ضرورت 'تہذیبوں کے درمیان تصادم' کے وحشت انگیز نعروں کے اس دور میں پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے اناماری شمل کے علمی اکتسابات پر مرکوز اس خصوصی پیش کش کی اشاعت سے اس تہذیبی مکالمے اور افہام وتفہیم کے عمل کو فروغ دینے کی سمت ایک مبارک پیش قدمی کی ہے۔ اس کے لئے میں انسٹی ٹیوٹ کے اعزازی ڈائرکٹر پروفیسر اختر الواسع اور ان کے رفقاء کو مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

سید شاہد مہدی

شیخ الجامعہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ

اختر الواسع

دانائے راز انا ماری شمل

اسلامی مطالعات کو ایک علاحدہ اور سنجیدہ علمی نظام کی حیثیت سے قائم کرنے کے عمل میں مستشرقین کی شمولیت اور ان کا عمل دخل جس قدر اہم رہا ہے، تمام مسلم دنیا میں مستشرق کی اصطلاح عموماً تقریباً اسی قدر ناپسندیدہ بھی رہی ہے۔ اس ناپسندیدگی کی ایک بڑی وجہ اس مقصد اور محرک میں دیکھی جا سکتی ہے جو مستشرقین کے اسلامی مطالعات کے میدان میں اترنے کا باعث رہا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بیشتر اہل مغرب نے اسلامی مطالعات کا رخ کیا ہی اس لئے تھا کہ وہ اسلام سے متعلق اپنے عیسائی تعصبات کو ایک علمی بنیاد پر استوار کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ اس داعیے کے پس پشت صلیبی جنگوں کے دوران اسلامی اور مسیحی دنیا کے تصادم کے نتیجے میں اہل یورپ کے عیسائی ذہن میں جاگزیں ہونے والے وہ اسلام مخالف تصورات وجذبات کام کر رہے تھے جنہیں ۱۹ویں صدی کے زمانے میں مستحکم کرنے کے لئے اسلحہ کی نہیں بلکہ قلم کی ضرورت تھی۔ دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں مستشرقین نے وہ کام علمی مطالعات کے میدان میں انجام دیا جو ان کی حکومتیں سیاست یا جنگ کے محاذ پر انجام دے رہی تھیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب مغرب باقی "غیر مہذب" دنیا کی تسخیر کے نوآبادیاتی مشن پر نکلا ہوا تھا اور اس کا ہدف بننے والے لوگوں کا ایک بڑا حصہ وابستگان اسلام پر مشتمل تھا۔ ایڈورڈ سعید کے مشہور نظریے کے مطابق یہ نوآبادیاتی مشن صرف سیاسی اور اقتصادی تسلط قائم کرنے تک محدود نہیں تھا بلکہ علمی تسلط قائم کرنا بھی اس کے اہم ترین مقاصد میں شامل تھا۔ مستشرقین کی ایک بڑی تعداد اس نوآبادیاتی علمی تسلط کے پراجکٹ کو روبہ عمل لانے کا ایک اہم آلہ کار ثابت ہوئی۔

لیکن اسی کے ساتھ ایسے مغربی اہل دانش بھی کم نہیں رہے جو اسلام اور مسلمانوں میں

سنجیدہ علمی دلچسپی رکھتے تھے اور انہیں ایک تاریخی، سماجی اور تہذیبی مظہر کی حیثیت سے سمجھنا چاہتے تھے۔ ایک مختلف اور کئی سطحوں پر متصادم مذہبی، تہذیبی اور علمی روایت سے وابستگی نے ان "ہمدردانہ نقطۂ نظر" کے حامل مستشرقین کے فہم و فکر اور علمی نتائج کو متاثر ضرور کیا ہے جس سے ان کے نقطۂ نظر اور طریقۂ تفہیم کی معروضیت بھی مجروح ہوئی ہے لیکن ان کی ایک اچھی خاصی تعداد کو کسی منصوبہ بند بدنیتی میں ملوث قرار دینا شاید بہت زیادہ درست نہیں ہوگا۔ اسلامی عقائد اور تاریخ سے متعلق اس زمرے کے بعض مستشرقین کے کام میں اس نوع کے اثرات کی نشان دہی تو کی جا سکتی ہے مگر اسلامی مطالعات کے بعض دائروں مثلاً اسلامی فلسفیانہ افکار اور اسلامی سائنس و ٹکنالوجی میں ان مستشرقین کا کام اس پائے اور سطح کا ہے کہ بہت کم مسلم اسکالر ان کے ہم پلہ قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ اس کی بہت بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ فکر و فلسفے اور سائنس و ٹکنالوجی کے میدان میں مسلمانوں کے کارناموں سے متعلق بہت سے ماخذ ایسے ہیں جو آج بھی صرف مغربی زبانوں مثلاً جرمن اور فرانسیسی میں دستیاب ہیں اور ان سے رجوع کئے بغیر ان موضوعات پر کسی اعلا درجے کی اوریجنل تحقیق کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

منفی و مثبت رجحانات اور تعصب و غیر جانب داری کے رویوں کی دھوپ چھاؤں والی اس وادیٔ استشراق میں ایسے راہ رو تو بہت ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو علم و تحقیق کے لئے وقف کر دیا مگر ایسے بہت کم رہے ہیں جنھوں نے علم کو واردات بنالیا ہو اور جو اپنے موضوع سے اسی قدر ہم آہنگ و ہم رنگ ہو گئے ہوں کہ علم اور طالب علم میں فرق کرنا مشکل ہو جائے۔ انا ماری شمل مستشرقین کی ایسی ہی کم یاب یا نایاب قسم کی ایک مثال تھیں۔ بلکہ ایک لحاظ سے انہیں مستشرق کے اصطلاحی مفہوم میں قید کرنا ان کے حق میں ناانصافی معلوم ہوتا ہے کہ انہیں مستشرق کہنے میں یہ خیال لازم آتا ہے کہ انا ماری شمل اپنے موضوع سے باہر واقع تھیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اسلام اور اسلامی روایت سے ان کا تعلق کسی باہر والے کا سا نہیں بلکہ گھر والوں جیسا تھا۔

شمل صاحبہ کی ذہنی اور روحانی تشکیل میں جرمن استشراقی رویے نے فطری طور پر بڑا بنیادی کردار ادا کیا تھا۔ اور جرمن استشراق اسلام سے متعلق کسی بھی منفی رویے کے الزام سے

تقریباً پوری طرح بری ہے۔ خوش بختی سے شمل صاحبہ کو اپنے تشکیلی دور میں ایسے نفیس اور شفیق اساتذہ میسر آئے جن کی تحریک سے ان کے وجود میں موجزن روحانی اثرات کو پوری طرح رو بہ کار آنے کا موقع ملا۔ خود ان کے بقول انہیں بچپن ہی سے مشرقی روحانیات سے گہری اور خلقی دلچسپی تھی اور پھر دھیرے دھیرے ان کا مشرق پوری طرح اسلام اور اس کے متصوفانہ پہلو سے مخصوص ہو گیا۔ انہوں نے کم عمری میں ہی حلاج اور رومی وغیرہ کی شاعری کے جرمن ترجمے پڑھے تھے اور پھر جلد ہی خود بھی جرمن زبان میں ان کے ترجمے شروع کر دیئے۔ اس کے بعد انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کی زبانیں سیکھنی شروع کیں۔ عربی تو وہ بالکل شروع سے ہی پڑھ رہی تھیں جس کے بعد انہوں نے فارسی، ترکی اور اردو بھی سیکھی اور ان زبانوں میں ایسی کامل دستگاہ حاصل کی کہ ان کے الفاظ میں لپٹی ہوئی روایت کے لاشعوری سرچشموں تک رسائی حاصل کر لی۔ مولانا رومی اور اقبال کے شاعری کے اسرار کی جو عقیدہ کشائی ان کے قلم نے کی ہے اس پر حیرت ہوتی ہے اور رشک بھی آتا ہے۔ حیرت اس لئے کہ ایک مختلف روایت کا پروردہ ایک ذہن ایک دوسری روایت کو اتنی گہرائی سے کس طرح سمجھ سکتا ہے اور رشک یوں کہ ان جیسی دراکی ہم مشرقیوں کے حصے میں بھی کم ہی آسکی ہے۔

لیکن انا ماری شمل کی یہ ذہنی اور روحانی رسائی، غور سے دیکھنے پر، اس قدر حیران کن اس لئے بھی ہے کہ انہوں نے اپنے پورے فکری اور جذباتی وجود کو ایک انتہائی دشوار ثقافتی منتقلی کے عمل سے گذارا ہے اور اس میں کامیاب رہی ہیں۔ اور یہ کام ان کے علاوہ شاید اور کوئی نہیں کر سکا۔ کسی اور مذہبی اور ثقافتی روایت سے وابستہ افراد کے اسلامی روایت سے ہم آہنگی کی دیگر مثالیں بھی ہیں مگر ایسے تمام افراد نے بالآخر باضابطہ طور پر اسلام کو قبول واختیار کر لیا۔ شمل صاحبہ اسلامی روایت کے ساتھ اس قدر گہری یک رنگی کے باوجود کبھی بھی قبول اسلام کے مرحلے سے نہیں گزریں۔ اس سلسلے میں انہوں نے کہیں لکھا بھی ہے کہ انہیں اپنی ماں سے ایسی گہری قربت تھی کہ ان کے مذہب سے لاتعلقی اختیار کرنا ان کے لئے ممکن نہ تھا۔ بہر حال یہ کسی فرد کے انتہائی ذاتی اور داخلی قبول واختیار کے پراسرار معاملات ہیں جن کے بارے میں باہر سے کوئی رائے زنی نہیں کی جا سکتی۔

اسلام اور مسلمانوں کی ثقافتی زندگی کی ایسی گہری اور قریبی فہم کے لئے اناماری شمل کو اسلامی دنیا میں ہر جگہ جو قبولیت عام اور عوام و خواص کی جو محبت حاصل ہوئی ہے وہ صرف انہی کا حصہ ہے۔ وہ دھیرے دھیرے سارے عالم اسلام میں ایک ایسی خاتون دانا و بینا کی صورت میں جلوہ ریز ہوئیں جس کی شبیہ میں رابعہ بصری اور جلال الدین رومی کے عکس اور آوازیں گھل مل گئی تھیں۔

HaSnain Sialvi

خواجہ حسن ثانی نظامی

پروفیسر انا ماری شمل

کسی شخص نے مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ شیوخ العالم بابا فرید الدین گنج شکرؒ سے پوچھا تھا کہ کیا کوئی عورت بھی صاحب ارشاد ہو سکتی ہے؟ بابا صاحب نے اس سوال کا بڑا دلچسپ اور معنی خیز جواب یہ دیا تھا کہ جب جنگل سے شیر نکلتا ہے تو کیا تم اس بحث میں پڑتے ہو کہ یہ شیر ہے یا شیرنی! تم تو بس یہ کہتے ہو کہ شیر آیا۔ بس اسی سے سمجھ لو کہ عورت ہو یا مرد کوئی بھی صاحب کمال ہو سکتا ہے۔

مشہور عالم اور مستشرق خاتون پروفیسر انا ماری شمل کے کمال میں جو شک کرے اس کے علم اور اس کی سمجھداری میں شک کیا جانا چاہیے۔ ویسے بھی ''صاحب ارشاد'' کی اصطلاح کے ساتھ شخصیت کا جو تصور ذہن میں ابھرتا ہے اس کی ماڈرن شکل بالکل وہی ہونی چاہیے جو محترمہ شمل کی ہے!

پیغمبر اسلام ﷺ نے فرمایا تھا کہ ہر بچہ دین فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے۔ پھر ماں باپ اس کو اپنے اپنے دین اور مشرب پر ڈھال لیتے ہیں۔ مگر مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس مشہور شخصیت نے جس کا ذکر خیر یہاں مطلوب ہے جس ''دین فطرت'' کے ساتھ جنم لیا اس نے پہلا تقاضا اپنی مومنہ سے یہ کیا کہ ہوش سنبھالتے ہی یہ کھوجنا اور تلاش کرنا شروع کر دو کہ تمہارے والے دین فطرت کا جوڑ کہاں کہاں اور کس کس سے ہے۔ یا کہاں کہاں وہ فطری دین پہلے سے موجود ہے جس کا جوڑ خود تم سے ہے۔ موصوفہ نے اس آواز پر لبیک کہا اور منزل مقصود کو ڈھونڈنے نکل کھڑی ہوئیں۔ پہلے مغرب میں تلاش کیا۔ جہاں وہ پیدا ہوئی تھیں۔ پھر مشرق کی طرف نکلیں جہاں سے اکثر دین نکل نکل کر مغرب ہی نہیں شمال جنوب سب جگہ پہنچے تھے۔ پھر علامہ اقبال کے مشورے پر عمل کیا کہ:

کھول آنکھ، فلک دیکھ زمیں دیکھ فضا دیکھ!

اور جب سب کچھ دیکھ بھال، چکیں اور پیر فطرت سے رسمی بیعت ہی نہیں خلافت اور اجازت بھی حاصل کر لی اور اپنے اس انوکھے اور نئے نویلے تجربے سے سب کو فائدہ پہنچانے بیٹھیں تو اپنی آنکھوں

کو بس نیم باز رکھنا ہی ضروری جانا۔ اللہ جانے اس لئے کہ ایک ہی دفعہ میں نظر بھر کر دیکھ لینا عاشقوں کا شیوہ نہیں یا اس لئے کہ کچھ ڈھکا چھپا رکھنا بھی مجبوراً یا مصلحتاً ضروری ہوتا ہے۔

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں!

راقم الحروف کا عرض کرنا یہ بھی ہے کہ جس کسی نے پروفیسر شمل کو پڑھا نہیں اور اپنی نیم باز آنکھوں سے مضمون سناتے دیکھا نہیں اس کی قسمت کا قصہ یقیناً کچھ ادھورا ادھورا سا ہی رہا!

مراقبہ خاموشی کے ساتھ ہوتا ہے۔ آنکھیں بھی بند رکھی جاتی ہیں۔ مگر محترمہ جو کچھ لکھ کر سناتی ہیں اس پر سب سے پہلے شاید خود عاشق ہو جاتی ہیں۔ حضرت امیر خسروؒ کا طریقہ بھی یہی تھا کہ پیر و مرشد حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ ان سے اپنا کلام سنانے کی فرمائش کرتے تو ایک آدھ شعر شرما حضوری اپنا سنا کر سنائی یا کس اور بڑے استاد کے شعر سنانے لگتے۔ لوگوں نے وجہ پوچھی تو بولے کہ اپنا کلام سنانا شروع کرتا ہوں تو معنی و مفہوم کا وہ ہجوم ہوتا ہے کہ میں اس کو ضبط کرنے میں عاجز ہو جاتا ہوں، مجبوراً دوسروں کے شعر پڑھنے شروع کر دیتا ہوں! ظاہر ہے وہ شعر جس کو واردات قلبی کہا اور سمجھا گیا ہے جب تک صد رنگ نہ ہو جس کے ہر رنگ سے ہزار ہزار کیفیات کی پھواریں نہ پھوٹیں اسے دل کی دنیا سے نسبت رکھنے والا کہاں سمجھا جائے۔

پروفیسر شمل کا خاص موضوع تصوف ہے۔ اور تصوف پڑھنے پڑھانے سے زیادہ سمجھنے اور برتنے کی چیز ہے۔ ان کی تحریروں میں لفظ لفظ اس طرح بولتا ہے جیسے انہوں نے تصوف کو واقعی خوب خوب برت رکھا ہو۔ دوزخ جنت کی خاطر نہ سہی اس انس و الفت کے لئے ہی سہی جو مخلوق کی طرف سے ملنے والی سب سے بڑی نعمت ہے۔ وہ اپنے خالق کے ساتھ اپنے خالق کی عارف مخلوق کی بھی واقعی عارف ہیں۔

محترمہ شمل صاحبہ کو اپنا مضمون غالباً از بر ہوتا ہے۔ اسے بغیر دیکھے بھی سنایا جا سکتا ہے یا قلب و ذہن کے نہاں خانوں سے براہ راست برآمد کر کے سامعین تک اس کی ترسیل کی جا سکتی ہے۔ رسماً صفحۂ قرطاس کو سامنے رکھنا اور حقیقتاً نیم باز آنکھوں سے خود اپنی ہی تخلیق پر تجلیوں کا نزول سنت خداوندی کے تحت نہیں تو اور کیا ہے! کاغذ بے چارا بھی اپنی قسمت پر ناز ہی کرتا رہتا ہوگا۔

میں جس ایک ادارے سے آج کل جزوی طور پر وابستہ ہوں یعنی عالی جناب حکیم عبدالحمید کی قائم کردہ غالب اکیڈمی۔ اس ادارے نے پروفیسر شمل کے چند مضامین کا اردو ترجمہ جو پروفیسر

قاضی افضال حسین صاحب کی محنت کا نتیجہ ہے، شائع کیا تو میں نے گویا اسے اپنے فرائض منصبی کے تحت پڑھا اور محسوس کیا کہ اس عظیم ہستی کی تو ہر تحریر کو فرائض منصبی کا حصہ بنا کر ہی پڑھنے کی ضرورت ہے۔ جو صرف اردو جانتے ہوں انہیں قاضی صاحب کی خدمت میں تقاضا نہیں کرنا چاہئے جنہوں نے واقعی ترجمے کا حق ادا کر دیا ہے۔

ویسے میں محترمہ شمل کا نیاز مند ایک زمانے سے ایسا ہوں کہ جب بھی ان کے قدوم میمنت لزوم اس خطۂ پاک ہندوستان کو رونق بخشتے ہیں میں کوشش کرتا ہوں کہ کہیں نہ کہیں ان سے نیاز حاصل کرلوں۔ انہوں نے ایک دفعہ حضرت خواجہ حسن نظامیؒ میموریل سوسائٹی کے جلسے کو اپنی صدارت کی عزت بھی بخشی۔ درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ میں بھی تشریف لاتی ہیں۔ لہذا میں نے انہیں دیکھا بھی، سنا بھی، پڑھا بھی، یہاں تک کہ ان لوگوں تک کو تھوڑا پڑھنے کی کوشش کی جنہوں نے واقعی محترمہ شمل صاحبہ کو پڑھا تھا۔ مثلاً خلیق احمد نظامی مرحوم جو ایسے خوش نصیب تھے کہ خود شمل صاحبہ بھی ان کو پڑھتی اور کوٹ کرتی تھیں۔ پھر ڈاکٹر ضیاء الدین شکیب سلمہ اللہ تعالی۔ جب شکیب صاحب کے پاس موصوفہ کا عطا کردہ ''لفظ کن'' کی طرح مختصر مگر بلیغ خلافت نامہ دیکھا تو اللہ تعالی کا شکر گذار ہوا کہ غنیمت ہے۔ پروفیسر صاحبہ نے کسی کو تو اپنی روایت اور Legacy سونپنے کے قابل سمجھا!

یہ شکر گذاری اس لئے بھی خاص طور پر تھی کہ میں نے اپنے محدود مطالعے اور مشاہدے میں صرف دو مستشرق ایک پروفیسر شمل اور دوسرے پروفیسر میسی ناں ایسے محسوس کئے جنہوں نے بظاہر ایک غیر اور اجنبی چیز کو اپنا سمجھ کر اور اپنا بنا کر سمجھا بھی اور سمجھایا بھی ورنہ اکثر و بیشتر کو روایتی اعرابی کی طرح کعبے کی جگہ ترکستان پہنچتے دیکھا!

غالب پر اپنے مضامین میں پروفیسر صاحبہ نے جتنی زبانوں اور جس جس ادب اور فنون کے حوالے دئے ہیں ان سے ایک بات تو مجھ ناچیز کی سمجھ میں یہ آئی کہ اتنی زبانوں اور ایسے لٹریچر اور اس کے رنگا رنگ فنون کے گہرے مطالعے کا حق صرف پتہ مار کام سے ادا ہونا مشکل تھا۔ اس کے لئے تو واقعی موضوعات کے تئیں ایک ہمدردانہ رویے، ایک تعلق اور بے مثال لگن کی ضرورت تھی اور ایسا انس آدمی میں دین فطرت ہی سے پیدا ہو سکتا تھا۔ محترمہ واقعی صوفی صافی ہیں۔ صوفی ایسا کوئی ہو نہیں سکتا جو عارف نہ ہو۔ اور عارف کوئی بن نہیں سکتا جب تک وجود اور عدم سے متعلق ہر شے سے لاگ کا نہیں لگاؤ کا تعلق نہ رکھے۔ لاگ والے تعلق سے تو نہ خالق سمجھ میں آسکتا ہے نہ مخلوق!

مجھے اپنے پیرومرشد حضرت خواجہ حسن نظامی کے بالکل آخروقت کی ایک بات یاد آتی ہے۔ وہ ایسے ہو گئے تھے کہ اپنے آپ اٹھ کر بیٹھ بھی نہیں سکتے تھے۔ نہ بات چیت پر پوری قدرت رہی تھی۔ ان سے ایک پرانے مرید فیاض الدین نظامی صاحب ملنے آئے تو خواجہ صاحب نے بڑی مشکل سے یہ الفاظ کہے کہ فیاض صاحب! آپ ہمارے مرید ہوئے مگر ہم آپ کا حق ادا نہ کر سکے۔ فیاض الدین صاحب نے جن کے صاحب دل ہونے سے ایک دنیا واقف تھی روتے روتے کہا، نہیں حضرت ایسا نہ فرمایئے۔ میرے دل میں محبت کی جو ایک ننھی سی چنگاری ہے، یہ آپ ہی کی تو دین ہے۔ خواجہ صاحب یہ سنتے ہی اٹھ بیٹھے اور بلند آواز سے کہا اگر واقعی ایسا ہے تو سمجھو کہ الحمدللہ حق ادا ہو گیا!

مجھے معلوم نہیں کہ محترمہ شمل صاحبہ کے لئے یہ حق کس نے ادا کیا۔ مگر یہ حق ادا شدہ لگتا ہے۔ اگر کوئی رسمی مرشد نہیں بھی تھا تو قدرت خود ان کی مرشد رہی ہوگی۔ یا مولانا روم سمیت وہ ان گنت عارفان حق ان کے لئے ارشاد کا حق ادا کرتے رہے ہوں گے، جن کا حق پروفیسر شمل زندگی بھر ادا کرتی رہی ہیں۔ ان کی شخصیت میں دھرتی اور مٹی کی سوندھی خوشبو کے ساتھ افلاک کے انوار و احوال بھی گندھے ہوئے ہیں۔ شاید اسی طرح جیسے ان کی پیش رو حضرت رابعہ بصری کے ہاں نظر آتے اور مہکتے ہیں۔ انہوں نے سچ ہی کہا تھا

انی جعلتک فی الفواد محدثی — ویحب جسمی من اراد جلدی

فا الجسم منی للجلیس موانس — و حبیب قلبی فی الفواد انیسی

(میں نے تجھ کو تو باتیں کرنے کے لئے اپنے دل میں بٹھا لیا ہے۔ اور ملنے جلنے والوں سے ملنے جلنے کا حق میرا جسم ادا کرتا رہتا ہے۔ پس میرا جسم تو پڑوس کے تعلق کا خیال رکھتا ہے مگر میرے دل کا دوست تو مجھے دل کی انسیت بخش دیتا ہے۔)

پروفیسر شمل اول جرمن ہیں پھر امریکن ہیں۔ رسم اور حقیقت سب میں خبر نہیں کیا کیا ان کا ہے۔ مگر دو باتیں ان میں ایسی ہیں جن کے بارے میں شاید کسی کو بھی یہ واہمہ تک نہیں گذرے گا کہ وہ ان کی نہیں ہیں۔ انہوں نے دنیا کی جس چیز سے بھی تعلق رکھا مل بیٹھنے کے حق کی پوری ادائیگی کے ساتھ انسانی شرف اور تہذیب کی اعلیٰ ترین بلندیوں کے اہتمام کے ساتھ رکھا۔ لکھنا پڑھنا جینا جاگنا سب کچھ کیا مگر انہوں نے اپنے دل میں بٹھا کر باتیں کرنے کے لئے حضرت رابعہ کی طرح جس کو چنا تھا وہی ان کا حبیب قلبی بھی تھا۔ آج تک ہے۔ اسی سے ان کی شخصیت میں ایسی موہنی ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں ابھی تا دیر قائم رکھے اور ان کے فیوض و برکات کو بھی!

سید اوصاف علی

آپا شِمل

آج اتوار، ۷ار اپریل ۲۰۰۲ء ہے۔ دہلی میں اس وقت جب یہ سطریں لکھی جارہی ہیں، صبح کے پونے دس بجے ہیں۔ جرمنی میں ابھی اندھیرا ہے۔ تھوڑی دیر میں صبح ہوگی تو اہل المانیہ آہستہ آہستہ بیدار ہوں گے۔ چھٹی کا دن ہے۔ بستر چھوڑنے کی کوئی جلدی نہیں ہے۔ شمل آپا جاگیں گی تو ان کی آنکھوں میں چمک ہوگی اور لبوں پر مسکراہٹ اور چہرے پر خوشیوں کی لہریں دوڑ رہی ہوں گی۔ رہ رہ کر فون کی گھنٹی بج رہی ہوگی اور وہ اپنے قلندرانہ انداز میں جواب دے رہی ہوں گی۔ بون (Bonn) میں اپنے مکان 42 Lennestrasse کو پھولوں سے سجا رہی ہوں گی۔ آج ان کی سال گرہ ہے۔ اپنی زندگی کے گذشتہ ۸۰ برس کا جائزہ لیں گی تو ہندستان اور ہم ہندستانیوں کو بھی یاد کریں گی۔

ایک بار آپا شمل نے مجھ سے کہا تھا کہ ''میری سالگرہ پر مجھے کوئی یاد نہیں کرتا''۔ اس کے بعد میں نے انہیں پابندی سے سالگرہ کے کارڈ بھیجے، لیکن چند برس پہلے یہ سلسلہ منقطع ہوگیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک طرف تو میرے دوستوں اور کرم فرماؤں کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہوگیا جن کی تعداد قریب دس ہزار ہے اور دوسری طرف سوویت یونین میں ۱۹۸۴ء کے thrombosis کے حملے نے مجھے موت سے ہمکنار کردیا تھا اور بچنے کی امید بہت کم تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے بچالیا۔ خط وکتابت کئی برس کے لیے بند ہوگئی اور نظام زندگی درہم برہم ہوگیا۔ چند روز قبل پروفیسر اختر الواسع نے مجھ سے فرمائش کی کہ آپا شمل کے متعلق اپنے تاثرات اس خاص شمارے کے لیے لکھوں۔ ان کی فرمائش کی تعمیل میرے لیے خوشی کی بات ہے۔ اس بات کی بھی خوشی ہے کہ یہ مضمون ایک باوقار مجلّے میں شائع ہورہا ہے جس کی ابتدا میرے کرم فرما مرحوم ڈاکٹر سید عابد حسین نے کی تھی اور جنہوں نے مجھے 'اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی' کا ٹرسٹی بنادیا تھا۔ ٹرسٹ ختم ہوچکا ہے، 'اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی' تحلیل ہوچکی ہے لیکن یہ بات بڑی اطمینان بخش ہے کہ اس سوسائٹی کے دونوں مجلّے یعنی 'اسلام اور

عصر جدید' اور 'اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج' باقاعدہ نکل رہے ہیں۔ قابل تحسین ہے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کہ اس نے ان دونوں کی اشاعت کا فرض بخوبی انجام دیا ہے۔

حکیم عبدالحمید مرحوم و مغفور کے مشوروں اور مالی تعاون سے میں نے ۱۹۵۶ء میں اسلامی تحقیق کے ایک ادارے کی ابتدا کی تھی۔ اس کا نام 'انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک ریسرچ' رکھا گیا۔ ہمدرد منزل، لال کنواں کی دوسری منزل خالی کرواکے ہمارے حوالے کی گئی۔ جب کئی ہزار کتابیں جمع کر لی گئیں تو اس کو پنج کوئیاں روڈ، نئی دہلی منتقل کر دیا گیا اور نومبر ۱۹۶۳ء میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے نام سے رجسٹر کرالیا گیا۔ اعزازی ممبروں کی جستجو شروع ہوئی تو میری نظر جرمن محقق کی طرف بھی گئی۔

الہ آباد یونیورسٹی کے ممتاز پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مرحوم میرے بچپن میں ریٹائر ہو چکے تھے۔ جب میں بڑا ہوا تو ان سے ملنے کا شوق پیدا ہوا۔ وہ بہت کم آمیز تھے۔ اپنے عظیم کتب خانے میں (جو اب جامعہ ہمدرد کی سنٹرل لائبریری میں ہے) کسی کو داخل نہیں ہونے دیتے تھے۔ ان کی زندگی میں شاید کل آٹھ دس آدمی ان کے کتب خانے میں داخل ہوئے ہوں گے، جن میں ایک سر شفاعت احمد خاں تھے جو الہ آباد یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر تھے۔ انہوں نے اپنا کتب خانہ الہ آباد چھوڑنے سے قبل عبدالستار صدیقی مرحوم کے یہاں منتقل کر دیا تھا۔ دوسرے صدیقی صاحب کے عزیز شاگرد پروفیسر محمد رفیق مرحوم تھے جن کو اجازت تھی کہ وہ جب چاہیں صدیقی صاحب کے کتب خانے میں بیٹھ کر کام کریں۔ صدیقی صاحب سندیلے کے رئیس تھے۔ انہوں نے اپنی کوٹھی میرے آبائی مکان سے آدھ کلومیٹر دور ایک ٹیلے پر بنوائی تھی جہاں سے تاحد نظر گنگا کا سرسبز میدان نظر آتا تھا۔ کوٹھی کے سامنے دو فرلانگ دور گنگا بہتی تھی۔ بہت دلکش سماں تھا۔ کوٹھی کا نقشہ ایک انگریز مہندس نے بنایا تھا اور سنگ مرمر اٹلی سے آیا تھا۔ لوگ دور دور سے اس کوٹھی کو دیکھنے آتے تھے۔ صدیقی صاحب شام کو سوٹ پہن کر، ٹائی لگا کر، چھڑی لے کر ٹہلتے تھے۔ میں بھی ٹہلنے نکلتا تھا۔ دور سے سلام کر لیتا تھا۔ بڑا ہوا تو سوچا تبادلۂ خیال کے لیے ان کے گھر پہنچوں۔ ایک عالم دین مولانا عبدالرشید مرحوم کو لے کر ان کے یہاں پہنچا اور اپنا تعارف کرایا۔ وہ میرے گھر والوں سے پوری طرح واقف تھے۔ مولانا کی وضع قطع دیکھ کر وہ خوش نہیں ہوئے اور چند منٹ میں علاحدگی اختیار کر لی۔ پھر میں اکیلا گیا۔ بڑی خندہ پیشانی سے ملے۔ خوب گفتگو ہوئی۔ سارا بُعد دور ہو گیا۔ ان کے صاحبزادے مسلم صدیقی مرحوم نے خوب خاطر کی اور

بحث میں حصہ لیتے رہے۔ پھر میں دہلی آگیا۔ میں ہر سال الہ آباد جاتا تھا اور صدیقی صاحب کے یہاں ضرور حاضری دیتا تھا۔ آخری بار ان کے یہاں گیا تو میری اہلیہ ساتھ تھیں اور گود میں ہماری بیٹی لینا تھیں۔ نہ میں صدیقی صاحب کو پہچان سکا، کیونکہ انہوں نے داڑھی رکھ لی تھی، نہ وہ مجھے پہچان سکے۔ صرف لینا کو دیکھ دیکھ کر مسکراتے رہے اور ایک کتاب ہاتھ میں لیے ٹہل ٹہل کر پڑھتے رہے۔ میں نے پوچھا ''ڈاکٹر صاحب، یہ کون سی کتاب ہے؟'' انگلی رکھ کر عنوان دکھانے کی کوشش کی، لیکن کتاب الٹی پکڑ رکھی تھی۔ عنوان نیچے تھا اور وہ اوپر خالی جگہ کو دکھا کر عنوان بتا رہے تھے۔ ان کی حالت دیکھ کر ہم لوگوں کو رونا آیا۔ ان کا ذکر اس لیے ضروری سمجھا کہ وہ جرمنی کے پڑھے ہوئے تھے اور ممتاز مستشرق Theodoxe Noble کے شاگرد تھے جو سامی لسانیات (Semitic Philology) کے بانیوں میں تھے۔ جرمن محققین کی نظر سے ان کی کتابیں گزری ہیں، مثلاً Shahnameh یا تاریخ قرآن (Geschichte des Qorans) انہیں ان کا علمی مرتبہ معلوم ہے۔ اکثر وہ اپنی تحقیقات واللہ اعلم بالصواب لکھ کر ختم کرتے تھے جیسا کہ ہمارے اسلاف کا طریقہ تھا۔ صدیقی صاحب سے میں نے ان کے بارے میں بہت معلومات حاصل کیں جو ایک علیحدہ مضمون کی طالب ہیں۔ ایک دل چسپ بات یہ ہے کہ ان کے گھر پر کتابیں نہیں تھیں۔ وہ اپنی یونیورسٹی میں کتابیں پڑھتے تھے اور نوٹ بناتے جاتے تھے۔ ان پر صرف اشارات، صفحات کے نمبر اور کتابوں کی تفصیل ہوتی تھی۔ گھر پر وہ لکھنے کو بیٹھتے تھے تو صرف ان کے Notes ان کے سامنے ہوتے تھے اور اشارات دیکھ کر اپنے قوی حافظے کی مدد سے ہر کتاب کا متن حسب ضرورت کاغذ پر اتار لیتے تھے۔ ان کے پاس دانش وروں کے بے شمار خطوط آتے تھے اور وہ ہر خط کا جواب اسی دن دیتے تھے تاکہ کسی کا کام نہ رکے۔ شام کو ٹہلتے وقت جوابات خود ہی سپرد ڈاک کرتے تھے۔ انہیں ڈر تھا کہ ملازم کہیں خط رکھ کر بھول نہ جائے اور سائل انتظار میں رہ جائے۔ ایک روز ان کو ایک خط Prof. Margoliouth کا ملا۔ اس کا جواب دینے کے لیے اپنے کارڈ لے کر بیٹھ گئے۔ جواب ۳۰ صفحات پر ختم ہوا۔ اسی وقت وہ سیر کو نکلے اور خط پوسٹ کر دیا۔

جرمن محققین کے کاموں سے متاثر ہو کر میں نے ایک جرمن محقق کو بھی اپنے انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ کرنے کی کوشش کی۔ اتفاق پروفیسر انا ماری شمل کے نام پر ہوا۔ میں نے خط و کتابت شروع کر دی۔ بڑے نفیس جواب آئے۔ ان سے ملنے کی خواہش بڑھنے لگی۔ ۱۹۶۶ء میں ان کا خط آیا کہ وہ اکتوبر میں دہلی آرہی ہیں۔ میں انہیں لینے ہوائی اڈے پہنچ گیا۔ یہ سمجھ میں نہ آیا کہ انہیں

پہچانوں گا کیسے۔ تھوڑی دیر میں دیکھا کہ عمدہ کپڑے پہنے ایک آدمی آیا اور کھڑا ہو گیا۔ اس کے ہاتھ میں ایک لفافہ تھا جس پر لکھا تھا:

Prof. Annemarie Schimmel

میں نے پوچھا آپ کہاں سے آئے ہیں۔ اس نے کہا میں جرمن سفارت خانے کا ڈرائیور ہوں۔ میں نے پوچھا کہ Prof. Schimmel کی وضع قطع کیا ہے۔ اس نے کہا مجھ کو کچھ بھی نہیں بتایا گیا ہے، پھر بھی میں پہچان لوں گا۔ وہ ہاتھ نیچے کیے کھڑا رہا۔ قریب سو مسافر باہر آ گئے جن میں زیادہ تر جرمن تھے۔ شمل آپا کا کچھ پتہ نہ تھا۔

بس اب چند ہی مسافر اندر رہ گئے تھے۔ یہ گمان ہونے لگا کہ شاید شمل آپا کسی اور جہاز سے آئیں گی۔ اتنے میں جرمن ڈرائیور آگے بڑھا اور ایک خاتون کو لفافہ دکھایا۔ انہوں نے مسکرا کر لے لیا۔

نازک جسم، سنہرے فریم کا چھوٹا سا چشمہ، ٹوپی میں پرندوں کے پر لگے ہوئے، گلے میں مختلف رنگوں کے پتھر کی مالائیں، زمرد اور دوسرے قیمتی پتھروں کی انگوٹھیاں، دائمی تبسم، آنکھیں خلا کی سمت اٹھی ہوئیں، آپا شمل مجھ سے کچھ نہ بولیں لیکن گلے سے لگا لیا۔ میں نے کہا کہ میں بھی ان کے میزبان کے گھر چلوں گا اور وہاں باتیں ہوں گی۔ وہ سفارت خانے کی گاڑی میں بیٹھیں اور میں اپنی گاڑی میں بیٹھا۔ ہم دونوں ۵، دھرم مارگ، چانکیہ پوری پہنچے۔ یہ جرمن کلچرل کاؤنسلر الفرڈ ڈرفل کا مکان تھا۔ ڈرفل صاحب بڑے دلچسپ آدمی ہیں۔ ان کو ہندوستانی تہذیب بہت پسند ہے۔ یہاں کے رقص، یہاں کی موسیقی، یہاں کا آرٹ، یہاں کی دستکاری سب انہیں بہت پسند ہیں۔ وہ ۱۹۳۵ء میں بنارس ہندو یونیورسٹی سنسکرت پڑھنے آئے تھے۔ تب سے وہ آج تک ہندوستان میں رہ رہے ہیں۔ ایک دو بار جرمن وزارت خارجہ نے ان کا ہندوستان سے تبادلہ کیا تو ڈرفل صاحب نے یہ لکھ کر استعفا بھیج دیا کہ وہ ہندوستان سے باہر ہرگز نہیں جائیں گے۔ اب وہ ۹۰ برس کے ہو رہے ہیں۔ ۲۶ نومبر کو ان کی سالگرہ دھوم دھام سے جرمن سفارت خانے میں منائی جاتی ہے۔ اس وقت وہ بارہ کھمبا روڈ پر رہتے ہیں اور ہمیشہ کی طرح ان کا مکان میوزیم نظر آتا ہے۔

میں نے آپا شمل سے کہا کہ آپ تھکی ہوں گی، جایئے آرام کریئے۔ انہوں نے فرمایا کہ ''مجھے عبدالرحیم خان خاناں کے مقبرے لے چلیے''۔ وہ راستے بھر جھومتی رہیں کہ ان کی دیرینہ مراد پوری ہو رہی ہے۔ یہ ان کا ہندوستان کا پہلا سفر تھا۔ جب عبدالرحیم خان خاناں کا مقبرہ ان کی نظروں

کے سامنے آیا تو فرط انبساط سے ان کا چہرہ دمک اٹھا۔ ہاتھ اوپر اٹھے، جیسے وہ فاتحہ پڑھ رہی ہوں اور ان کی چمک دار آنکھیں مقبرے کے چاروں طرف تیزی سے گھومنے لگیں۔

آپا شمل کو عبدالرحیم خان خاناں سے اتنی گہری دلچسپی تھی اور ان کی ایک دیرینہ خواہش تھی کہ ان پر ایک سیمینار برہان پور میں کرایا جائے۔ اس کا خاکہ بھی بن چکا تھا اور اندرا گاندھی نیشنل سنٹر اردی آرٹس، نئی دہلی کی نگراں ڈاکٹر کپیلا وات سیاین نے اس کے لیے رقم بھی منظور کر دی تھی لیکن بعد میں یہ فیصلہ ہوا کہ برہان پور میں جہاں نہ اچھے ہوٹل ہیں نہ کوئی ہوائی اڈہ، بین الاقوامی شرکاء کو ٹھہرانا مناسب نہ ہوگا۔ اس لیے یہ سیمینار اسی سال دہلی میں کر لیا گیا۔ البتہ اس کا عنوان بدل کر "The Sufi Tradition" رکھا گیا۔

آپا شمل ہندوستان کی سیر سے جرمنی واپس گئیں تو وہاں ان کو ہارورڈ یونیورسٹی کا خط ملا کہ ان کا نام Professor of Indo-Muslim Culture کی جگہ کے لیے تجویز ہوا ہے۔ ہندوستان سے ایک صاحب جن کا نام درانی تھا، امریکہ تشریف لے گئے اور چاول کی ایک نئی قسم کو پیٹنٹ کرالیا۔ راتوں رات وہ امیر بن گئے۔ انہوں نے ایک بڑی رقم ہارورڈ یونیورسٹی کو عطا کی کہ اس سے Professor of Indo-Muslim Culture کے عہدے کے اخراجات پورے ہوں۔ ۱۹۶۴ء میں ایک سال ہندوستان میں قیام کر کے اور سنسکرت زبان پڑھ کر پروفیسر ولفریڈ کینٹ ویل اسمتھ ہارورڈ یونیورسٹی پہنچے اور اپنا نیا عہدہ سنبھالا، یعنی Director, Centre for World Religions ó ہارورڈ یونیورسٹی نے ان سے مشورہ کیا تو انہوں نے Professor of Indo-Muslim Culture کی جگہ کے لیے پروفیسر شمل کا نام تجویز کیا، جو عربی، فارسی، ترکی کے علاوہ اردو، سندھی اور کئی زبانوں سے واقف ہیں۔ ہارورڈ یونیورسٹی نے پروفیسر اسمتھ کی تجویز منظور کی اور پروفیسر شمل ہارورڈ آ گئیں۔ ہندوستان سے واپسی کے بعد ان کے جتنے خط میرے نام آئے ان سب کے آخر میں اردو میں لکھا ہوتا تھا " آپ کی آپا"۔ میں بھی ان کو ہمیشہ آپا ہی کہتا آیا ہوں اور ہم دونوں کا رشتہ بھی بالکل بھائی بہن کا رشتہ ہے۔ میں دو بار ان سے ملنے Bonn جا چکا ہوں۔ ان کا عظیم کتب خانہ، ان کے نوٹس اور خود ان کی تصانیف کو دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ میں کسی سے ذاتی معلومات نہیں حاصل کرتا۔ میں نے شمل آپا سے بھی ان کے خاندانی حالات کبھی نہیں معلوم کیے، نہ کبھی ان سے یہ سوال کیا کہ وہ مشرف بہ اسلام ہوئیں یا نہیں۔ البتہ ان کی ایک کتاب سے جس کے سرورق پر شمل

کے بعد ایک ترکی نام جڑا ہوا تھا، یہ پتہ چلا کہ ان کی شادی کسی ترک کے ساتھ اس وقت ہوئی تھی جب وہ ترکی میں ترکی زبان وادب پڑھا رہی تھیں۔ شاید بعد میں علیحدگی ہوگئی ہو۔ ایک بار خوشونت سنگھ صاحب نے ان سے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وہ مسیحیت کو ترک کر چکی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ وہ اپنی ماں کے مذہب کو ترک نہیں کر سکتیں۔ آپا شمل کو اپنی ماں سے بہت زیادہ محبت تھی اور انہوں نے ان کی عمر کا بیشتر حصہ اپنی ماں کے ساتھ گذارا۔ آپا شمل پہلے بھی اور اب بھی بڑا دن یعنی کرسمس دھوم دھام سے مناتی ہیں۔ میری نظر میں ان کا جس قدر تعلق مسیحیت سے ہے اتنا ہی یا اس سے کچھ زیادہ اسلام سے ہے۔ کراچی کے پیر حسام الدین راشدی سے آپا شمل کے بڑے اچھے تعلقات تھے۔ ان کی وفات کے بعد وہ بہت دنوں تک مغموم رہیں اور مجھ سے کہا کہ وہ مرنے کے بعد ٹھٹہ میں پیر حسام الدین راشدی کی قبر کے برابر میں دفن ہوں گی۔ ایک بار میں خود ٹھٹہ گیا تو وہاں کے لوگوں نے مجھ سے کہا شاید آپ کو نہیں معلوم کہ ایک جرمن خاتون نے اپنی قبر کے لیے یہاں زمین خریدی ہے۔ میں وہ جگہ دیکھنے کے لئے گیا تو دیکھا کہ ٹھیک اس کے برابر پیر حسام الدین راشدی کا مزار تھا۔

آپا شمل کی اب تک پچاس کتابیں مختلف زبانوں میں میری نظر سے گذر چکی ہیں۔ کتنی کتابیں ایسی بھی ہوں گی جو میرے علم میں نہیں آئیں۔ اگر کوئی شخص زیادہ نہیں ان کی صرف چار پانچ کتابیں دیکھ لے تو ان کے علمی تبحر کا پوری طرح اندازہ ہوجائے گا۔ مثلاً اقبال پر ان کتاب Gabriel's Wing جو ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی اور جس کی کتابیات کا حصہ ۲۵ صفحات پر محیط ہے یا تصوف پر ان کی معرکۃ الآرا تصنیف The Mystical Dimensions of Islam یا خواجہ شمس تبریزی اور مولانا جلال الدین رومی پر ان کی بسیط کتاب The Triumphal Sun یا خواجہ میر درد اور شاہ عبداللطیف بھٹائی پر ان کی کتاب Pain and Grace یا غالب پر ان کی کتاب رقص شرر یا فن خطاطی پر ان کی مقبول کتاب Calligraphy in the Culture of Islam صرف ان چند عنوانات سے ہی آپا شمل کے کاموں کی اہمیت اور تنوع کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

آپا شمل کے علمی خطوط سینکڑوں کی تعداد میں میرے پاس آئے اور انہیں دوسرے مستشرقین اور مشاہیر کے خطوط کے ساتھ محفوظ کرلیا گیا، جن میں مولانا آزاد، ڈاکٹر یوسف حسین خان، قاضی عبد الودود، پروفیسر محمد اجمل خان شامل تھے۔ ہ تمام خطوط اور ان کے ساتھ کتنے نوادر کتنے مخطوطات

دست برد کی زد میں آ گئے۔

ہوا یوں کہ میرے محب مخلص ڈاکٹر عابد رضا بیدار خدا بخش لائبریری سے سبکدوش ہو کر جامعہ ہمدرد سے وابستہ ہونے کے لئے کئی بار ہمدرد نگر تشریف لائے۔ انہوں نے مجھ سے یہ بھی فرمایا کہ حکیم صاحب نے انہیں یہ کام بتایا ہے کہ وہ Indian Institute of Islamic Studies کے تمام ریکارڈ کو اپنی تحویل میں لے کر انہیں ترتیب دیں۔ ڈاکٹر بیدار صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ وہ ریکارڈس کہاں ہیں۔ میں نے انہیں بتایا کہ وہ عبدالسلیم خاں صاحب اسسٹنٹ لائبریرین کے پاس ہیں، ان سے مل جائیں گے۔ ڈاکٹر بیدار صاحب نے ضد کی کہ میں بھی ان کے ساتھ سلیم صاحب کے پاس چلوں۔ چونکہ میں ریٹائر ہو چکا تھا اس لئے مجھے لائبریری جانا اور ریکارڈس نکلوانا گوارہ نہ تھا۔ ڈاکٹر عابد رضا بیدار صاحب کی ضد نے مجھے بے بس کر دیا۔ میں گیا اور ڈاکٹر بیدار صاحب کی خواہش کے مطابق تمام چیزیں ان کے نئے دفتر میں کھلی الماریوں میں رکھوا دیں۔ مجھے آج تک نہیں معلوم کہ ڈاکٹر بیدار صاحب نے دوسرے ہی دن سے آنا کیوں بند کر دیا۔ وہ سامان جوں کا توں اس امید میں رکھا رہا کہ ڈاکٹر بیدار صاحب واپس تشریف لائیں گے اور کام جاری رکھیں گے۔ لیکن وہ نہ آئے۔ آہستہ آہستہ تمام قیمتی چیزیں غائب ہونے لگیں جس کی اطلاع مجھے برابر دوسروں سے ملتی رہیں۔ خاص طور پر پروفیسر شیخ محمد اسماعیل اعظمی صاحب سے جو ان دنوں جامعہ ہمدرد کے شعبۂ اسلامیات میں تھے اور اب جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہیں۔ ان کو اس قیمتی ذخیرے کے تلف ہونے کا صدمہ پہنچتا رہا۔ ادھر مجھے بھی بڑا صدمہ تھا لیکن میں نے مکمل خاموشی اختیار کر لی تھی۔ امید تھی کہ یہ ذخیرہ مرتب ہونے کے بعد ایک روز اس مرکز میں پہنچے گا جسے حکیم صاحب مرحوم نے ان ہی مقاصد کے لئے قائم کیا تھا۔ اور جس کا نام ہے ہمدرد آرکائیوز اینڈ ریسرچ سنٹر۔

آپا شمل نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی طرف سے کئی لکچر دیئے۔ جب انسٹی ٹیوٹ کا اپنا کوئی ہال نہ تھا تو ان کے لکچر غالب اکیڈمی بستی حضرت نظام الدین میں ہوا کرتے تھے۔ جب یہ انسٹی ٹیوٹ ہمدرد نگر منتقل ہو گیا اور اس کا اپنا شاندار لکچر ہال تیار ہوا تو آپا شمل وہاں آنے لگیں۔ ایک دن مولانا جلال الدین رومی پر ان کا لکچر تھا۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں مرحوم صدارت فرما رہے تھے۔ لکچر کے بعد پروفیسر یوسف حسین خاں صاحب نے یہ فرمایا کہ لکچر میں ایک پہلو تشنہ رہ گیا یعنی یہ کہ مولانا رومی نے اپنی مثنوی میں کن کن معاشرتی خرابیوں کا ذکر کیا ہے۔ آپا شمل

فوراً کھڑی ہوئیں اور فرمایا کہ مثنوی میں اس طرح کے مسائل کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ یوسف حسین صاحب نے فرمایا کہ اگر پوری مثنوی کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو کچھ نہ کچھ مسائل ضرور مل جائیں گے۔ آپا شمل پھر کھڑی ہوئیں اور فرمایا کہ میں نے مثنوی کا مطالعہ شروع سے آخر تک تین بار بغور کیا ہے اور الحمدللہ مجھے بیشتر مثنوی حفظ ہے۔ یہ سن کر یوسف حسین خاں صاحب خاموش ہو گئے۔

آپا شمل آنکھیں کھول کر لکچر نہیں دے سکتیں۔ جب وہ آنکھیں بند کر لیتی ہیں تبھی تمام کتابیں ان کی آنکھوں کے سامنے آنے لگتی ہیں گویا وہ کتابیں پڑھ پڑھ کر لکچر دے رہی ہوں۔ اگر آپا شمل کو وقت بتا دیا جائے کہ ان کو اپنا لکچر کتنی دیر میں ختم کرنا ہے تو وہ ٹھیک اتنے ہی منٹ میں اپنا لکچر ختم کر کے آنکھیں کھول دیں گی۔ ایک بار میں نے ان سے اس راز کے بارے میں معلوم کیا تو انہوں نے صرف یہ جواب دیا کہ میں نے اپنے دماغ کے اندر ایک گھڑی لگا رکھی ہے۔

میں نے انہیں کبھی خفگی یا غصے کے عالم میں نہیں دیکھا۔ وہ ہر سوال کا جواب بڑی خوش مزاجی سے دیتی ہیں۔ غلط بات پر استغفر اللہ پڑھتی رہتی ہیں اور اپنے دلائل کو مضبوط بنانے کے لئے ''واللہ باللہ'' وغیرہ استعمال کرتی ہیں۔

ایک دن میری بڑی بیٹی لینا علی جو غالباً اس وقت چار برس کی تھی، کمرے میں داخل ہوتے ہی سیدھے آپا شمل کے پاس گئی اور ان کی گود میں بیٹھ گئی۔ شاید لینا کو یہ تجسس رہا ہو کہ یہ ہندستانی خواتین سے بالکل مختلف خاتون کس فلک سے کرۂ ارض پر اتری ہیں۔ لینا کی آنکھوں کی چمک کی وجہ سے آپا شمل نے اس کا نام بلی رکھ دیا۔ اپنے ہر خط میں وہ ہمیشہ لکھتی آئی ہیں کہ میری بلی کیسی ہے۔ لینا نے ان کا نام بلی والی آنٹی رکھ دیا۔ اس واقعے کا ذکر اس لئے کر رہا ہوں کہ شمل آپا کو بلی بہت پسند ہے۔ وہ دنیا میں جہاں جاتی ہیں وہاں بلی پر جو بھی کتاب نظر آئے خرید لاتی ہیں۔

جب میں بون میں ان کے گھر گیا تو دیکھا کہ ایک الماری کے کئی خانے بلی پر کتابوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کے گھر میں کوئی بلی نہیں ہے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ دنیا میں اگر انہیں کسی کا سب سے زیادہ ڈر ہے تو وہ بلی ہے۔

اناماری شمل

ترجمہ: شہاب الدین انصاری

تلاش علم کی لذت

بہت دنوں کی بات ہے ایک ننھی بچی Erfurt میں رہتی تھی۔ ایرفرٹ وسطی جرمنی میں ایک چھوٹا سا خوبصورت شہر ہے۔ یہاں گوتھک طرز کے بنے ہوئے بہت سے گرجا گھر ہیں۔ یہ جگہ پھولوں کی کاشت کے مرکز کی حیثیت سے بھی مشہور ہے۔ عہد وسطیٰ کے ایک صوفی بزرگ مائسٹر ایکہرٹ (Meister Eckhart) نے یہاں وعظ کہا تھا۔ اسی جگہ لوتھر نے ترک دنیا کا عہد کیا تھا اور آگسٹین (Augustine) کی خانقاہ میں کئی برس گزارے تھے۔ ایرفرٹ میں ہی نپولین کی ملاقات گوئٹے سے ہوئی تھی کیونکہ جرمن زبان کے کلاسیکی ادب کے مراکز وائی مر (Weimar) اور اینا (Jena) سے اس جگہ کا فاصلہ گھوڑے یا گھوڑا گاڑی کے ذریعے صرف چند گھنٹوں کا تھا۔

کتابیں پڑھنا اور تصویریں بنانا اس ننھی بچی کے پسندیدہ مشغلے تھے، ہاں گھر کے باہر کی تفریح سے اسے چڑ تھی۔ ایک تو ماں باپ کی اکلوتی اولاد، وہ بھی زندگی کے آخری دور میں پیدا ہوئی، نتیجے میں اسے والدین کی بے پناہ شفقت اور لاڈ پیار ملا۔ اس کے والد ایرز گے برگ (Erzgeberg) سے کچھ دور وسطی جرمنی کے رہنے والے تھے۔ وہ محکمۂ ڈاک وتار میں ملازم تھے۔ البتہ بچی کی والدہ کی پرورش شمالی جرمنی میں ہالینڈ کی سرحد کے پاس کے علاقے میں ہوئی تھی۔ والدہ کے خاندان میں سمندری سفر کی صدیوں پرانی روایت تھی۔ والد نرم مزاج اور شریف الطبع تھے۔ دنیا کے جملہ مذاہب میں موجود تصوف کے ادب سے شغف نے والدہ کے مذہبی مزاج میں اعتدال روی پیدا کرنے کا کام کیا جو شمالی جرمن پروٹسٹنٹ فرقے کے بے لچک ماحول کی پروردہ تھیں مگر قدرت نے انہیں ایک مضبوط دل ودماغ عطا کیا تھا۔ سمندر کے کنارے بسنے والوں میں غیر یقینی حالات سے دو چار ہوتے رہنے کی وجہ سے یہ صفت عام طور پائی جاتی ہے۔ گرمیوں کی چھٹیاں نانی کے گھر بسر ہوتیں

اور اس میں جو مزہ آتا اس کا کچھ ٹھکانہ نہ تھا۔ گھر کی فضا خاندان کے ان بزرگوں کے قصوں سے جنہوں نے ہندوستان یا آبنائے ہارن کے سفر کیے تھے گونجتی رہتی تھی یا پھر نانا کے بیش قیمت مال سے لدے ہوئے جہاز کے رایو گراندے ڈیل سول (Rio Grande Del Sul) کے پاس غرق ہو جانے کا واقعہ تھا۔ جہاز ڈوبنے سے پہلے سو سے زیادہ دنوں کی مسافت طے کر چکا تھا۔

چھوٹی خالہ نے ان واقعات کو بنیاد بنا کر ایک ناول لکھ ڈالا اور ساحل سمندر کی زندگی کو ریڈیو ڈراموں کی شکل دے دی۔ والدین کو شاعری سے بڑا شغف تھا۔ والد اتوار کی سہ پہر کو شروع شروع میں جرمن زبان کی اور بعد کے برسوں میں فرانسیسی زبان کی اعلیٰ ادبی تخلیقات بلند آواز سے پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔

ننھی بچی کے پاس ۱۸۷۲ء کی شائع ہوئی پریوں کی لوک کہانیوں کی ایک کتاب تھی۔ سات سال کی عمر میں اسے اپنی سمجھ کے مطابق اس کتاب کی املا کی غلطیوں کو درست کرنے میں مزہ آنے لگا تھا کیونکہ کتاب ۱۹۰۰ء میں املا میں کی گئی اصلاحات سے پہلے شائع ہوئی تھی۔ دوسرے لفظوں میں بچی اپنی آئندہ زندگی میں ان گنت صفحات کے پروف کی تصحیح کے لیے خود کو ابھی سے تیار کر رہی تھی۔ کتاب میں 'پدم نابھا اور حسن' نام کی ایک کہانی تھی جسے وہ تقریباً حفظ کر چکی تھی۔ یہ کہانی اسے بعد میں ساری زندگی کسی اور کتاب میں نہیں ملی۔ کہانی میں ایک ہندوستانی سادھو کے دمشق جانے کا ذکر تھا۔ دمشق میں سادھو ایک عرب لڑکے کو روحانی زندگی کے بھیدوں سے واقف کراتا ہے۔ وہ اسے ایک تہہ خانے میں لے جاتا ہے جہاں نہایت بیش قیمت زیورات سے آراستہ ایک باجبروت بادشاہ کا تابوت رکھا ہوا ہے۔ جس پر نقش ہے "لوگ محو خواب ہیں اور موت خواب سے بیداری ہے"۔ اٹھارہ سال کی ہوئی تو اسے معلوم ہوا کہ یہ حضرت محمد ﷺ کی ایک حدیث تھی جس کی اسلامی دنیا کے شعراء اور صوفیاء بہت تعظیم کرتے ہیں۔

بچی کو اسکول میں بہت مزہ آتا خاص طور فرانسیسی اور لاطینی زبانوں کی کلاس میں۔ وہ ہائی اسکول میں تھی جب بچی نے "گڑیا کے نام ایک خط" کے عنوان سے اپنا پہلا مضمون لکھ کر اپنی استانی کو حیرت زدہ کر دیا۔ یہ مضمون چین میں ہوئی بکسر بغاوت سے متعلق تھا۔ بچی برٹش بائبل سوسائٹی کی جانب سے شائع ہوئی چھوٹی سی کتاب "خدا کا لفظ مختلف زبانوں میں" میں سے چھوٹے چھوٹے فقرے نقل کرنے کی کوشش کرتی۔ اسے شاعری بہت پسند تھی۔ مشرقیات نواز خلاق ذہن شاعر فریڈرک

روکرٹ ((Friedrich Rockert اس کے پسندیدہ شعراء میں تھے۔ ان کے کیے ہوئے عربی و فارسی ادب کے جرمن تراجم سے بچی بہت متاثر ہوئی اور اس کی بڑی خواہش تھی کہ مشرقی دنیا کی تہذیب و ثقافت کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرے۔ پندرہ سال کی عمر میں اسے عربی زبان کا ایک استاد مل گیا اور ایک ہفتے کی تعلیم میں ہی اسے اپنے مضمون سے عشق ہوگیا کیونکہ استاد نے اسے صرف عربی صرف ونحو ہی نہیں سمجھائی بلکہ اسلامی تاریخ اور ثقافت سے بھی روشناس کرا دیا۔ ہفتوں کا شمار جمعرات سے جمعرات ہوتا تھا (یہ دن عربی زبان کی کلاس کا تھا) اور یہ بات بچی کو اپنے آپ تک رکھنی تھی کیونکہ ایک ایسے دور میں جس کی فضا قوم پرستی اور سیاسی شدت پسندی سے معمور تھی ایک لڑکی کے سامی زبان سیکھنے کی بات کو اس کے ہم سبق یا اس کے اعزہ میں سے بھلا کون سمجھ پاتا یا پسند کرتا!

کچھ عرصے بعد لڑکی نے دو درجے چھوڑ سولہ برس کی عمر میں ہائی اسکول پاس کر لیا لیکن اس جست میں اسے انگریزی زبان کے سات سالہ کورس کو چھ مہینے میں پورا کرنا پڑا۔ نتیجے میں اس کے نمبروں میں جو مجموعی طور پر امتیازی سطح کے تھے سب سے کم نمبر انگریزی زبان کے تھے۔ اسی سبب سے خداوند کریم نے یہ ضروری جانا کہ بعد میں اسے ہارورڈ پہنچا دے تاکہ وہ اپنی انگریزی کی صلاحیت کو کسی حد تک بہتر بنا سکے۔

یونیورسٹی میں داخلہ لینے سے پہلے ہمیں *arbeitsdienst* کی آزمائش سے گذرنا ہوتا تھا۔ یہ ایک جبری محنت کا کام تھا جس میں ہمیں گاؤں میں رہ کر پسماندہ علاقوں میں بیگار کرنے والی خادمہ کی حیثیت سے خدمت اور کھیتوں پر مزدوری کرنی ہوتی تھی۔ اس کے دوران میں نے سوروں کے باڑوں کی صفائی اور چقندر اُگانے جیسے مفید کام سیکھے۔ ساتھ میں عربی زبان نہ بھولنے کی جان توڑ کوشش بھی جاری رکھی۔ اپنے مقصد سے اس مضبوط لگاؤ کا نتیجہ تھا کہ اٹھارہ سال کی عمر تک پہنچنے پر اپنے ہم عمروں میں تنہا میں ایسی لڑکی تھی جو مروجہ دستور کے مطابق نازی پارٹی میں شامل کئے جانے سے بچ گئی۔

دوسری عالمی جنگ شروع ہونے کی خبر ہم نے کیمپ میں ہی سنی اور ہمارے گروپ کے سربراہ نے فخریہ انداز میں یہ اعلان کیا کہ کیمپ میں معمول کے مطابق چھ ماہ کے بجائے اب ہم زیادہ دنوں تک قیام کر سکتے ہیں تاکہ ہم اپنے عظیم قائد کی خدمت کر سکیں۔ میرے دل میں قائد کے لیے پہلے ہی کوئی قدر نہیں تھی۔ یہ خبر سن کر اس میں قطعاً کوئی اضافہ نہ ہوا۔

جنگ کے پہلے ہی دن میرے والد کو برلن منتقل کردیا گیا تھا۔ میری والدہ نے جو ایک بااثر خاتون تھیں جلد ہی معلوم کرلیا کہ اگر میں طبیعی علوم کی طالب علم بن جاؤں تو مجھے جبری خدمت سے چھٹکارا مل سکتا ہے۔ کیوں نہیں! پھر فزکس تو میرا پسندیدہ مضمون تھا۔ اس کے ساتھ ہی میں نے سوچا کہ میں بعد میں اسلامی سائنس، خاص طور پر علم معدنیات میں تحقیق کروں گی۔ برلن پہنچ کر اور فیکلٹی برائے آرٹس و سائنسز میں داخلہ لینے کے بعد بھی میں نے عربی سیکھنا جاری رکھا۔ ساتھ ہی اسلامی آرٹ کی کلاسوں میں بھی شرکت کی۔ چنانچہ پہلے ٹرائی میسٹر (تین ماہی دور) کے اختتام پر ۱۹۳۹ء میں کرسمس کے موقع پر پروفیسر کوئنل (Kuhnel) نے جو اسلامی فنون کے مورخین میں بزرگ ترین فرد تھے مسکراتے ہوئے مجھے سائنس بھول کر اپنی توجہ اسلامی علوم پر مرکوز کرنے کا حوصلہ دلایا اور وعدہ کیا کہ جب میں اپنا تحقیق کا کام مکمل کرلوں گی تو وہ مجھے اپنا معاون بنالیں گے۔ لیکن یہ بس ایک خواب ہی رہ گیا۔ نومبر ۱۹۴۱ء میں پی ایچ ڈی مقالے کی تکمیل کے بعد میں نے وزارت خارجہ میں ایک مترجم کی حیثیت سے ملازمت اختیار کرلی کیونکہ اگر میں میوزیم میں ہوتی تو چونکہ جنگی نقطۂ نظر سے یہ کوئی اہم کام نہیں تھا مجھے فوج میں بھرتی کرلیا جاتا۔ ابتدائی دنوں کا میوزیم میں کام کرنے کا میرا خواب چالیس سال بعد اس وقت پورا ہوا جب مجھے میٹروپولیٹن میوزیم (امریکہ) میں جزوقتی ملازمت کی پیش کش ہوئی جہاں مجھے اسلامی فن خطاطی پر کام کرنا تھا، وہی کام جس کی مجھ سے کوئنل نے توقع کی تھی۔ اس موضوع پر میں نے اپنے ہارورڈ کے زمانے میں لکچر بھی دیے۔

جنگ کے دنوں میں برلن میں زیر تعلیم ہونا ایک طرح سے سنگین سیاسی حقائق سے بہت دور رہنا تھا۔ کم از کم میرے لیے تو یہ بات ضرور درست تھی۔ میرے اساتذہ اپنے اپنے مضمون کے ممتاز فرد تھے۔ میرے لیے اہم بات یہ تھی کہ ان میں ایک خاتون پروفیسر بھی تھیں۔ ان کا نام تھا اناماری فون گابین (Annemarie Von Gabain)۔ ترکیات سے اپنے تعارف کے لیے میں بڑی حد تک ان کی ممنون ہوں۔ میں نے انہیں اپنی بڑی بہن بنالیا تھا، اپنی آپا۔ رچرڈ ہارٹ من (Richard Hartmann) نے ہم لوگوں کو کلاسیکی عربی اور عثمانی ترکی سمجھنے کے متوازن تاریخی تنقیدی اصول سمجھائے تو ہانز ہائنرخ شائڈر (Hans Heinrich Shaeder) جو صحیح معنوں میں عبقری تھے، ہمیں تاریخ بلکہ عموماً ساری ثقافت کی انتہائی حدوں تک لے گئے۔ مولانا رومی میں میری دلچسپی دیکھ کر (مجھ میں مولانا رومی سے دلچسپی روکرٹ کے کلام رومی کے آزاد ترجموں کو پڑھ کر ہوئی تھی) انہوں نے مجھے

آر. اے. نکلسن کی کتاب *Selected Poems from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz* (جسے میں نے نقل کر لیا تھا) اور صوفی شہید منصور حلاج پر لوئی مسینوں (Louis Massignon) کے مضامین پڑھنے کا مشورہ دیا۔ تین ماہ بعد ۱۹۴۰ء کے کرسمس کے موقعے پر رومی اور حلاج کے کلام کے اپنے جرمن زبان میں ترجمے سے میں نے انہیں حیرت میں ڈال دیا۔ میرا خیال ہے کہ وہ تراجم آج بھی توجہ کے قابل ہیں۔ جنگ کے ختم ہونے پر شائڈر ہی نے مجھے ٹی. ایس. ایلیٹ سے روشناس کرایا اور گوٹنجن (Gottongen) کے مختصر قیام میں فارسی شاعری پر گفتگو کرنے کے بجائے ہم نے فور کوارٹٹس *(Four Quartets)* پڑھی جو انہیں دنوں ان کے پاس آئی تھی۔ ضمنی مطالعے کے لیے انہوں نے مجھے جان ڈن (John Donne) پڑھنے کی صلاح دی۔ ڈن کی نظموں سے میں اتنا متاثر ہوئی کہ بیس سال بعد میں نے ان نظموں کا منظوم جرمن ترجمہ شائع کیا کیونکہ اس کی شاعری کا انداز میرے پسندیدہ فارسی شعراء کے انداز سے بڑی مشابہت رکھتا تھا۔

شائڈر اور کوئنل دونوں کی بیویاں علمی مزاج رکھتی تھیں، انہوں نے میرے علمی کاموں کے لیے میری بڑی فراخدلی کے ساتھ ہمت افزائی کی۔ ان کی اس حوصلہ افزائی کی بدولت میں نے خود کو علمی حلقوں میں کبھی اجنبی محسوس نہیں کیا اور مجھ میں یہ یقین پختہ ہوگیا کہ علمی میدان میں عورتیں بھی مردوں کے برابر ہی رول ادا کر سکتی ہیں۔

البتہ میری تعلیم کے تین تین مہینے کے چھ دور کسی بھی طرح پرسکون نہیں تھے۔ چھٹیوں کے دنوں میں ہمیں کسی فیکٹری میں روزانہ دس گھنٹے کام کرنا پڑتا تھا اور اکثر میں لہولہان ہاتھ لے کر گھر واپس آتی اور انہی ہاتھوں سے مجھے مملوک تاریخ پر اپنا مقالہ لکھنا ہوتا تھا۔ فیکٹری میں عورتوں کی سخت زندگی کے بارے میں مجھے خاص معلومات حاصل ہوئی۔ میں اس ہمدردی کے لیے جو انہوں نے مجھ اجنبی کے لیے دکھائی ان کی بے حد ممنون ہوئی۔ میرے کام کرنے سے ان میں سے چند کو کچھ دنوں کی رخصت باتنخواہ کی ضمانت مل گئی۔ اپنی تعلیم مکمل کر کے میں نے صرف وزارت خارجہ کے دفتر میں کام کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ سولہویں صدی کی ایک عربی تاریخ کی ۱۵۰۰ صفحات کی ایک کتاب کا اشاریہ بھی مرتب کیا جو زمانہ جنگ ہی میں استنبول سے شائع ہوا۔

جنگ کے سیاہ بادل خوفناک سے خوفناک تر ہوتے گئے۔ بمباری کی شدت بڑھتی رہی۔ جلتی ہوئی گلیوں میں اپنے کھوئے ہوئے ساتھیوں کی تلاش میں چار چار گھنٹے پھرنا، ایسے دوستوں کو پناہ

دینا جن کا سب کچھ تباہ ہو چکا تھا اور دفتر میں آنے والے ٹیلی گراموں کو پڑھنا جن میں بگڑتی ہوئی صورت حال کا ذکر ہوتا، مجھے آج بھی یاد ہے۔ اس سب کے باوجود میں اپنے 'مملوک حکام' کی، جن پر میں مقالہ لکھ رہی تھی، وفادار بنی رہی۔ میں نے اپنا تحقیقی مقالہ یکم اپریل ۱۹۴۵ء کو جمع کیا۔ اسی دن حفاظتی تدابیر کے تحت ہمارا دفتر وسطی جرمنی میں منتقل کر دیا گیا۔

سیکسنی کے ایک چھوٹے سے گاؤں میں ہم امریکن فوجیوں کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے۔ ایک ہفتے تک ہم لوگ ایک تہہ خانے میں رکھے گئے۔ جس دن جنگ کے بند ہونے کا اعلان ہوا ہمیں مار برگ (Marburg) منتقل کیا گیا جہاں ہم لوگ موسم گرما تک ایک ہوسٹل میں نظر بند رہے۔ ہمارے لیے اس سے بہتر بندوبست ان حالات میں ممکن نہ تھا۔ ہم لوگوں نے جلد ہی وہاں ایک کیمپ یونیورسٹی جیسی فضا بنالی جہاں پڑھنا پڑھانا تھا اور اجنبی لوگوں کی ایک چھوٹی سی جماعت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا سلیقہ سیکھنا تھا۔

ایک دن ایک اہم مہمان ہم لوگوں کی خیر خبر لینے آئے۔ یہ مذاہب کے معروف مورخ فریڈرک ہائیلر (Friedrich Heiler) تھے جو ہنوز بند پڑی ہوئی مار برگ یونیورسٹی میں آرٹس فیکلٹی کے ڈین تھے۔ انہوں نے باتوں کے دوران ناتھن سوڈر بلوم (Nathan Soderblom) کا ذکر کیا جو سوئڈن کے آرچ بشپ، مذاہب کے مورخ اور ایکیومنیکل مومنٹ (متحدہ چرچ تحریک) کے سربراہ تھے۔ میرا خیال تھا کہ اپنی گفتگو کے دوران لائق مقرر نے شاید ہی مجھے دیکھا ہوگا لیکن دو ماہ بعد جب نظر بندی کے دن پورے ہونے کو تھے، انہوں نے مجھے اپنے گھر مدعو کیا اور مجھ سے پوچھا کہ کیا میں مار برگ میں رہنا پسند کروں گی۔ انہیں عربی اور اسلامیات کے ایک پروفیسر کی ضرورت تھی کیونکہ اس مضمون کے جو پروفیسر اب تک وہاں تھے وہ زبردست فسطائی تھے۔ میں اس تجویز کے لیے پورے طور پر تیار نہ تھی لیکن چونکہ جو سوٹ کیس میں اپنے ساتھ لائی تھی اس میں عربی، فارسی کی چند کتابوں کے ساتھ ساتھ میرے مقالے کا ایک نسخہ بھی تھا، اس لیے میں نے ہامی بھر لی۔ شمالی جرمنی میں اپنی خالاؤں کے پاس تین ماہ گزارنے کے بعد ۲۱ر جنوری ۱۹۴۶ء کو میں نے یونیورسٹی میں اپنا افتتاحی خطبہ دیا۔ اس وقت میں بمشکل چوبیس برس کی تھی۔ مار برگ جیسے قدیم اقدار والے شہر میں یہ ایک بہت بڑا واقعہ تھا اور فیکلٹی کی واحد خاتون پروفیسر لوسی برتھولڈ (Louise Berthold) نے جو عہد وسطی کی جرمن زبان کی ماہر تھیں، نے مجھے مبارکباد دیتے ہوئے کہا ''میری عزیزہ! ایک بات

یاد رکھو، مرد ہمارے دشمن ہیں۔''

ان کے اس انتباہ کے باوجود مجھے پڑھانے میں بہت لطف آتا تھا۔ ان دنوں استاد اور شاگرد کتنے خوش رہتے تھے آج کوئی اس کا تصور بھی نہیں کرسکتا۔ جنگ ختم ہوچکی تھی اور اب آزادی ہی آزادی تھی۔ اظہار رائے کی آزادی' جن کتابوں کے بارے میں پہلے کچھ معلوم نہیں تھا ان کے پڑھنے کی آزادی اور وطن واپس آنے والوں کے دل بڑھانے والے لکچر سننے کی آزادی۔ اور چوں کہ کھانے کی چیزیں یہاں کمیاب تھیں، علم ہی ہمارا کھانا پینا تھا۔ ہر کلاس چاہے عربی، فارسی، ترکی کی ہو یا اسلامی ادب اور آرٹ کی تاریخ کے تعارف کی ایک اجنبی میدان میں جسارت کے مترادف تھی، خاص طور پر اس لئے کہ میرے بہت سے طالب علم، جو جنگ کے میدان سے لوٹ کر آئے تھے، عمر میں مجھ سے کہیں بڑے تھے۔ دوسری بات یہ ہوئی کہ اسی دوران میں ہائیلر کے زیادہ قریب آگئی اور ان کے ساتھ مل کر مذاہب کی تاریخ پر کام کرنے لگی۔ ان کی کلاس کے طالب علموں کو میں اسلام سے متعلق معلومات فراہم کرتی۔ اس طرح مجھ کو مذہب کا مطالعہ اس کے بیرونی مظاہر کے ذریعے کرنے کے طریقے، چرچ کی تاریخ اور اس کی پیچیدگیوں کے بارے میں بہت معلومات حاصل ہوئی اور میں نے جرمن مذہبی موسیقی کا لطف بھی اٹھایا۔ ہائلر اس کا اہتمام ہر اتوار کو اپنے مکان میں بنے چھوٹے سے گرجا گھر میں کرتے تھے۔

یہ دور اس ظلم وستم سے واقفیت کا بھی تھا جو ہمارے بچپن اور جوانی کے دنوں میں لوگوں پر ڈھائے گئے تھے۔ ایسے دلخراش ظلم جن پر یقین کرنا مشکل تھا اور جن کے بارے میں ہم میں سے بیشتر لاعلم تھے۔

علم کے نئے افق کی تلاش میں مجھے اپنی ماں سے بڑی مدد ملی۔ والد کے برلن کی جنگ میں مارے جانے کے بعد مئی ۱۹۴۶ء سے وہ میرے ساتھ رہنے لگی تھیں۔ میرے والد ان بہت سے عمر رسیدہ لوگوں میں تھے جنہیں باجود اس کے کہ بندوق چلانی نہیں آتی تھی روسیوں کے مقابلے پر دفاعی فوج کے دستۂ خاص کے ساتھ بھیجا گیا تھا۔ (پچیس آدمیوں کے دستے میں صرف چھ بندوقیں تھیں۔)

مار برگ میں گزرے میرے دنوں کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی تھا کہ فریڈرک ہائیلر ان چند اولین افراد میں سے تھے جنہوں نے مذہب اور علم وتحقیق کے شعبے میں عورتوں کی عطا کی اہمیت کا

احساس دلایا۔ اس مسئلے کے مذہبی اور علمی حلقوں میں بحث کا موضوع بننے سے بہت پہلے ہائیلر کے سیمناروں اور ان کی کتاب (مذہب اور عورت) نے اسے مرکز توجہ بنا دیا تھا۔ ہم لوگ مذاق میں انہیں ''خاتون پروفیسروں کا مرشد'' کے نام سے پکارتے تھے۔ اپنے اسی مزاج کے تحت وہ عورتوں کے پادری بنائے جانے کے سرگرم وکیل تھے۔ اسی خیال کی سوئڈن کی ایک خاتون، مارتا تام گوٹلنڈ (Marta Tamm Gotlind) ۱۹۴۷ء میں ان سے ملاقات کے لئے آئیں۔ ۱۹۴۹ء میں انہوں نے مجھے سوئڈن بلایا۔ بہت سی 'بیرونی' رکاوٹوں کو پار کرنے کے بعد میں سوئڈن کے مغربی ساحل پر واقع ایک چھوٹے سے جزیرے پر ان کے پاس دو ہفتہ گزارنے گئی تاکہ میں اپنی سوئڈش زبان کو، جو ابھی تک محض مذہبی مضامین کے لیے موزوں تھی، رواں کرسکوں۔ اس کے بعد چند دن اسٹاک ہوم کے شمال میں سکتونا نامی مقام پر گزرے اور پھر پورے ایک مہینے میں نے اپسلا میں قیام کے مزے لیے۔ میں بہت خوش نصیب تھی کہ اس دوران میری ملاقات چند معروف ماہرین مشرقیات سے ہوتی رہی مثلاً ایچ۔ ایس نائی برگ (H.S. Nyberg) اور زیٹرسٹین (Zettersten) اس کے علاوہ مذہب کے کئی مورخین سے بھی ملنے کا اتفاق ہوا۔ ان میں جیوویدن گرن (Geo Widengren) سرفہرست تھے۔ ان ملاقاتوں کا نقطۂ عروج آرچ بشپ سوئڈر بلوم کی بیوہ انا (Anna) سے ملاقات تھی۔ اپنے شوہر کے رفیق کی اس نوجوان دوست کو انہوں نے شفقت بھری گرم جوشی سے خوش آمدید کہا۔ ان کے ساتھ قیام کا ہر لحہ لطف سے بھرا ہوا تھا اور مجھے ایسا محسوس ہوا کہ میں ایک پورے طور پر بگڑی ہوئی لڑکی ہوگئی ہوں۔ لیکن اس وقت بھلا یہ بات میرے ذہن میں کیسے آتی کہ ۵۳ برس بعد اسی شہر کی الہیات کی فیکلٹی مجھے ایک اعزازی ڈگری سے نوازے گی۔ مجھے اقرار ہے کہ اس موقع پر بیرون سوئڈن ممالک کے سند پانے والوں کی جانب سے جب میں نے اظہار تشکر کے کچھ حصے سوئڈش زبان میں ادا کیے تو مجھے نہایت فخر کا احساس ہوا۔ یہ وہ زبان تھی جس سے میری بیش قیمت یادیں وابستہ تھیں۔ ایک بار پھر میں ڈوم کرکان (Dom Kyrkan) کے چاروں طرف پھیلی ہوئی نرگس کے پھولوں کی خوشبو سے لطف اندوز ہوئی اور نیلے شفاف آسمان پر گرجا گھر کے میناروں کے چاروں طرف اڑتے ہوئے جنگلی کوّے جو عبارت رقم کررہے تھے انہیں پڑھنے کی کوشش کی۔

آج مشرقی زبانوں کے سیکھنے والے طالب علموں کو یقین نہیں آئے گا کہ ہم لوگوں نے کسی

عرب ملک میں پڑھنا تو در کنار کسی عرب کی شکل تک نہیں دیکھی تھی۔ جنگ ختم ہونے کے بعد کے دنوں میں جرمن باشندوں کا پڑوس کے کسی ملک میں مختصر مدت کی تفریح کے لیے جانا بھی بڑی بات سمجھی جاتی تھی۔ ۱۹۵۰ء میں امسٹرڈم میں مذہب کی تاریخ کے موضوع پر منعقد بین الاقوامی کانفرنس میں میری شرکت ایک ایسا ہی واقعہ تھی۔ یہاں میں نے اس موضوع کے ممتاز علماء کو دیکھا اور سنا۔ انہی میں لوئی مسینوں بھی تھے، ایک ایسے پیکر کی طرح گویا دودھیا روشنی سے بنا ہو جس میں مادی جسم کا شائبہ بمشکل نظر آئے اور ایک تارک الدنیا لیکن ایسا تارک الدنیا جس نے پسماندوں کے لیے، الجزائر کے مسلمانوں کے لیے انتھک جد جہد کی اور جس کی زندگی عبارت تھی درمندی اور شفقت سے۔ برسوں بعد ایک بار ٹوکیو میں ایک گنجائش سے زیادہ بھری ہوئی لفٹ میں ہمارے چاروں طرف شور وغل مچاتے ہوئے انسانوں سے بے خبر انہوں نے مجھ سے روحانی گلاب کے رموز پر گفتگو کی۔

امسٹرڈم کی بدولت مجھے مذہب کی روح اور اس کے مظاہر کی تشریح کی بہت سی امکانی راہیں مثلاً لسانی، تاریخی، دینیاتی اور سماجیاتی، نظر آنے لگیں۔ اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد میں نے مار برگ یونیورسٹی کی الٰہیات کی فیکلٹی سے ڈاکٹریت کی سند حاصل کی لیکن صوبہ ہیسن (Heassen) کے پروٹیسٹنٹ چرچ نے فوراً ہی آئندہ کے لیے اس طرح کے موضوعات پر سند دینے کے لئے فیکلٹی پر پابندی لگادی کیونکہ فیکلٹی کا یہ طرز عمل چرچ کے غیر عیسائی مذاہب کے مطالعے سے متعلق رویے سے میل نہیں کھاتا تھا اور پھر یہ اندیشہ بھی تھا کہ کہیں پروٹسنٹ فیکلٹی سے کوئی غیر پروٹسنٹ سند حاصل نہ کر لے۔

۱۹۵۱ء کے موسم بہار میں سوئزرلینڈ کے ایک مختصر قیام میں میری ملاقات فلسفی روڈولف پان وٹز (Rudolf Panwitz) سے ہوئی۔ ان کے مسحور کن فکری نظام کے توسل سے میں اسلامی ہند کے فلسفی شاعر اقبال کے فلسفے کو بہتر طور پر سمجھ سکی۔ روڈولف پان وٹز کے فلسفے سے جرمن زبان کے لوگ بھی کم ہی واقف ہیں۔ اسی جگہ فرٹز مائر (Fritz Meier) سے بھی میں پہلی بار ملی۔ فرٹز مائر تصوف کے معتبر عالم ہیں۔ شروع میں تو ان کی ذات میرے لیے قابل تقلید مثال کی حیثیت رکھتی تھی بعد میں دوستی ہوگئی اور آج تک وہ نہایت عمدہ دوست ہیں۔

۱۹۵۲ء میں ترکی کا میرا پہلا سفر میرے لیے ایک فیصلہ کن واقعہ ثابت ہوا۔ ترکی کے کتب خانوں میں اسلامی عبادات سے متعلق مخطوطات کے مطالعے کے لیے مجھے ایک مختصر رقم ملی تھی۔ ترکی

کے احباب نے میری زبردست پذیرائی کی اور استنبول شہر نے فوراً ہی مجھے گرویدہ بنالیا۔ میں نے ان لوگوں سے اسلامی ثقافت اور ترکی کے کلاسیکی ماضی کے بارے میں بہت کچھ سیکھا۔ اپنے پہلی بار کے قیام کے آخری دنوں میں ابھی میرے پاس اتنی رقم بچ گئی تھی کہ اپنی ایک دلی خواہش پوری کرسکوں۔ چنانچہ میں قونیہ کے لیے پرواز کرگئی تا کہ مولانا رومی کے روضے کی زیارت کرسکوں۔ یہیں ۱۲۷۳ء میں مولانا کا انتقال ہوا تھا۔ برسوں ان کی جذب وکیف سے معمور شاعری کے مطالعے اور ترجمے کے بعد مجھے وہاں بہرصورت جانا تھا۔ اور قونیہ نے، جو اس وقت ایک چھوٹا سا پرسکون قصبہ تھا، مجھے مایوس نہیں کیا (جیسا کہ اب ہوتی ہوں جب میں اسے چاروں طرف سے اونچی اونچی رہائشی عمارتوں میں گھرا دیکھتی ہوں، عمارتیں جو روحانیت کا راستہ روکے ہوئے معلوم ہوتی ہیں)۔ رات میں برق و باراں بردوش ایک طوفان آیا جس نے بے رونق سڑکوں اور باغیچوں کو جنت نظیر بنا دیا۔ سڑکیں بید مشک کی خوشبوؤں سے مہک اٹھیں اور میری سمجھ میں یہ بات آگئی کہ رومی کا کلام بہار کے نغموں سے اس قدر معمور کیوں ہے۔ ان میں قبر سے دوبارہ اٹھائے جانے کا ذکر نہیں ہے جس کا نظری مشاہدہ قرآن کریم کے استعاراتی طرز بیان کے توسط سے ہم بار بار کرتے رہتے ہیں بلکہ رومی پر یہ بات واضح تھی کہ بادلوں کی گرج صور اسرافیل کے مثل ہے جو مُردوں کے جی اٹھنے کا اعلان کرتا ہے۔ کیا درختوں نے اب جنت سے اتری ہوئی نئے سبز ریشمی خلعت نہیں پہن لی تھی؟

مجھے ترکی اتنا پسند آیا کہ دوسرے سال میں وہاں کسی مالی امداد کے بغیر ہی پہنچ گئی۔ آج جب میں پیچھے مڑ کر دیکھتی ہوں تو ترکی میں دوبار قیام کے یہ دن میرے انتہائی مسرت کے دن معلوم ہوتے ہیں۔ وہاں کی لائبریری میں کام کے بعد میری دوسری بڑی خوشی گلی کوچوں میں پیدل پھر کر استنبول سے واقفیت حاصل کرنے کی تھی۔ ایا صوفیہ جیسی خوبصورت لائبریری کے لائبریرین کام ختم کر کے مجھے اپنے ساتھ لے کر نکلتے، شہر میں پھرتے اور ہر نکڑ پر ٹھہر کر کوئی نظم سناتے تا کہ اس کے توسط سے میں اس علاقے کی روح تک پہنچ سکوں۔ اکثر میں ملک کے معروف شعراء کی نشست میں شریک ہوتی اور جدید ادب کے مسائل پر ان سے تبادلۂ خیال کرتی، ایسی نسل کے مسائل پر جسے ۱۹۲۸ء میں صدیوں سے محترم عربی رسم خط کے استعمال سے محروم کردیا گیا تھا اور جو اب اپنی تاریخی زنجیروں کو کاٹنے میں کوشاں تھی۔

دوسری دفعہ کے قیام میں نئے دوستوں نے ترکی ثقافت کے ایک دوسرے رخ کو سمجھنے میں

میری مدد کی۔ یہ ترکی تصوف کی اعلیٰ روایت کا رخ تھا۔ وہاں اب بھی کئی کامیاب تاجر تھے جو کئی راتیں مسلسل خاموش مراقبے میں گزارتے۔ اور پھر Samiha Ayverdi تھیں جنہوں نے اپنی کئی کتابوں اور مضامین میں ملک کے قدیم رسم و رواج کی عکاسی کی ہے۔ وہ ادیبوں اور صوفیوں کے درمیان ایک قدآور شخصیت کی مالک تھیں۔ ان کے گھر عثمانی دور کی ترکی تہذیب کا تجربہ ہوا اور انہوں نے اور دیگر اہل خانہ نے مجھے اسلامی فنون لطیفہ، خاص طور پر خطاطی کی، سدا بہار خوبیوں سے روشناس کرایا۔ میں ان کے طویل پینگیں مارتے جملوں سے بھری باتوں کو بڑے شوق سے سنتی اور اس وقت ایسا محسوس ہوتا گویا باسفورس گلاب کے بادلوں سے ڈھک گیا ہو۔ ابھی چند ہفتے گزرے ہیں جب مارچ ۱۹۹۳ء میں عید سے ایک دن پہلے ان کا انتقال ہوا۔ ان کے انتقال سے صرف تین دن پہلے میں نے ان کے نازک ہاتھوں کو آخری بوسہ دیا تھا۔

ترکی میں ہر طبقے کے لوگوں نے جس فراخ دلی سے میری طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا اس کے بعد جرمنی مجھے سرد مہر اور غیر دوستانہ لگا اور مجھے اپنی ماربرگ کی ایک پرانی رفیق کار کی پیشین گوئی جو اس نے میری ملازمت کے شروع کے دنوں میں کی تھی اب زیادہ ہی صحیح معلوم ہوئی کہ ایسے بہت سے لوگ ہیں جو کسی ایسی نوجوان عورت کو قبول نہیں کر سکتے جس نے عورت ہونے کے منفی پہلو کے ساتھ ساتھ مشرقی شاعری کے منظوم تراجم چھپوائے ہوں۔ فارسی طرز کے جرمن اشعار کی اس کی کتاب تو ناقابل قبول تھی ہی، اس سے بھی بڑھ کر بری بات یہ تھی کہ وہ تاریخ، لسانیات وغیرہ جیسے ٹھوس اور واضح حقائق والے مضامین چھوڑ کر اسلام کے صوفیانہ پہلو سے متاثر تھی۔ اس پس منظر میں جب مجھے انقرہ یونیورسٹی کی فیکلٹی برائے مطالعہ مذہب اسلام میں ملازمت اور ایک عیسائی خاتون ہونے کے باوجود ترکی زبان میں مذہب کی تعلیم دینے کا دعوت نامہ ملا تو میں نے کئی گنا مسرت کے جذبات کے ساتھ اسے قبول کر لیا۔ آئندہ پانچ برس خوبصورت بھی تھے، سخت اور سبق آموز بھی تھے۔ میری والدہ ہر سال مہینوں میرے ساتھ رہتیں۔ وہ اناطولیہ کے قدرتی مناظر سے میرے عشق میں بھی شریک تھیں جن کے درمیان گزرتی ہوئی لمبی گرد آلود سڑکوں پر ہم دور دور تک سفر کرتے تھے۔ یونس امیر جیسے عہد وسطیٰ کے ترکی شاعر کا کلام میرا رفیق سفر ہوتا۔ انقرہ میں گزرے برسوں کے درمیان مجھے موقع ملا کہ ترکی کے گاؤں اور قصبے دیکھوں، بزرگ خواتین کی پاکیزگی کا نظارہ کروں اور صوفیوں نیز عام لوگوں سے مذہب کی صداقت پر تبادلۂ خیال کروں اور اسلامی رسم و رواج کے بارے میں بہت کچھ جان لوں۔

اسی کے ساتھ میرے بہت سے دوست ایسے بھی تھے جو اتاترک کے اعلیٰ مقاصد کے ہم خیال تھے اور میں نے دیکھا کہ کس طرح جدید ترکی کے دور خوں میں خلیج سال بہ سال بڑھتی جا رہی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ایک جانب ایک بناوٹی امریکی طرز معاشرت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے اپنی اسلامی ترکی روایات کی بنیادوں کو چھوڑ دیا ہے اور دوسری جانب وہ لوگ ہیں جو اس صورت حال کے ردعمل کے طور پر فقہی کٹر پن کا سہارا لے رہے ہیں اور ان کا رویہ دن بدن سخت ہوتا جا رہا ہے۔

اپنے قیام کے دوران میں قونیہ بار بار گئی۔ ترکی آنے کے کچھ ہی دنوں بعد ۱۷ دسمبر ۱۹۵۴ء کو مولانا روم کے عرس کی پہلی عوامی تقریبات میں مجھے ایک مضمون پڑھنے کی دعوت ملی۔ ۱۹۲۵ء میں اتاترک کے صوفیاء کی مجالس پر پابندی عائد کرنے اور ان کی سرگرمیوں پر روک لگانے کے بعد سے یہ پہلا موقع تھا جب عمر رسیدہ درویش محفل سماع اور درویشانہ رقص کے لیے یکجا ہوئے تھے۔ آج وہ ہماری نظروں کے سامنے تھے۔ ہم نے انہیں ایک قدیم مکان میں سفید تتلیوں کی طرح لہراتے ہوئے دیکھا اور ان کی دل کو چھو لینے والی موسیقی سنی۔ اس طرح مولانا روم میرے لیے اور زیادہ جیتے جاگتے بن گئے اور ایک ایسی حوصلہ بڑھانے اور دلاسا دینے والی ہستی کی طرح جس نے کبھی مایوس نہ کیا ہو وہ آج تک میرے قریب ہیں۔ آج تو رقص درویش لوک کتھاؤں پر مبنی ڈراموں یا سیاحوں کی دلبستگی کے سامان جیسی گھٹیا شے بن چکا ہے ٹھیک ان لوگوں کی طرح جو رومی کے کلام کے مغربی زبانوں میں ترجمے کا دعویٰ کرتے ہیں اور صرف چند اور وہ بھی بیشتر غلط سمجھی گئی ایسی اصطلاحوں کو دہراتے رہتے ہیں جنہیں سن کر اس عظیم فلسفی شاعر کی روح تڑپ اٹھتی ہو گی۔ آج کون ایک ہزار ایک دن کی اس سخت تربیت کے لیے تیار ہو گا جس کے دوران رومی کے کلام کا مطالعہ بھی ہو اور موسیقی، رقص اور مراقبہ، روح کو آہستہ آہستہ پکاتا بھی رہے یہاں تک کہ وہ روحانی طور پر پختہ ہو جائے۔

پانچ سال کے خاتمے پر اپنے علمی کاموں کی راہوں کو مسدود پا کر میں نے ماربرگ واپس جانے کا فیصلہ کیا جسے وہاں کے رفقاء نے دل سے خوش آمدید نہیں کہا۔

لیکن اسی عرصے میں میری زندگی کا ایک اور رخ ظاہر ہوا۔ میں محمد اقبال کے کلام کی اپنے زمانۂ طالب علمی سے معترف رہی ہوں۔ اقبال ہندوستان کے وہ مسلم شاعر ہیں جنہیں پاکستان کا روحانی باپ کہا جاتا ہے اور جن کے کلام میں مغرب اور مشرق کی شاعری کی ان اقدار کا جن کا مظہر

گوئٹے اور رومی کی ذات ہیں ایک دل کش امتزاج پایا جاتا ہے۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد میں ان پر لکھی گئی چند تصانیف حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئی تھی اور پھر ایک عجیب اتفاق نے روڈلف پان وئٹر کی بدولت مجھے ایک ضعیف العمر جرمن شاعر سے ملوادیا۔ انہوں نے کسی وقت اقبال کے کلام کا چند انگریزی تراجم کی مدد سے جرمن زبان میں منظوم ترجمہ کیا تھا اور انہیں لاہور بھیجا تھا جو وہاں اب اقبال میوزیم میں نمائش کے لیے رکھے ہوئے ہیں۔ اقبال نے اظہار تشکر کے طور پر اپنی کتابیں انہیں بھیجی تھیں اور چوں کہ وہ فارسی نہیں پڑھ سکتے تھے اس لئے انہوں نے وہ دونوں کتابیں مجھے دے دیں۔ ان کا نام ہانز مائنکے (Hans Meinke) تھا۔ یہ کتابیں تھیں پیام مشرق جو گوئٹے کی اس لئے طربیہ خداوندی کا جواب اور جاوید نامہ جس میں روح سات طبق کے سفر کرتی ہے۔ جاوید نامہ کا جرمن زبان میں ترجمہ کرنے سے میں خود کو نہ روک سکی۔ ان دنوں اقبال کے لیے مجھ میں اتنا جوش بھرا تھا کہ میں مسلسل ان کے غیر معمولی مصلحانہ لیکن گہرے صوفیانہ تصورات پر بات کرتی رہتی۔ نتیجے میں میرے ترکی دوستوں نے مجھے اس رزمیہ (جاوید نامہ) کو ترکی زبان میں ترجمہ کرنے پر اکسایا، منظوم ترجمہ تو نہیں لیکن باشرح ترجمہ۔ اس کی بدولت ۱۹۵۸ء میں مجھے پاکستان کے سفر کا دعوت نامہ ملا۔

وہاں پہنچ کر میں نہ صرف اقبال کے آثار اور ان کے کلام کے اثرات دیکھنے کو ملے بلکہ ملک کی مختلف زبانوں اور ان کے ادب میں میری دلچسپی بھی بڑھی اور سندھی زبان، جو وادیٔ سندھ کے زیریں حصے میں مروج ہے پر تو میں دل و جان سے فریفتہ ہوگئی۔ شاہ عبداللطیف (م ۱۷۵۲) اور ان کے جانشینوں کے کلام کا مطالعہ میرے لیے کبھی نہ ختم ہونے والا روحانی مشغلہ بن گیا کیونکہ کلاسیکی اسلامی فکر، صوفیانہ رو اور ہندستانی بھگتی کے خیالات کا امتزاج، خاص طور پر روح کی علامت کے طور پر عورت کا تصور جو اپنے محبوب ابدی کی متلاشی ہے مجھے برسوں سے مسحور کرتے رہے ہیں۔ مجھے بچپن کی کہانی کے دانش مند پدم نابھن جنھوں نے عرب نوجوان کو تصوف کے اسرار سے واقف کرایا تھا اکثر یاد آتے کیونکہ سندھ کے دیہی علاقوں میں پھیلے فقراء کے بے شمار مقبروں در و دیوار سے یہ آواز گونجتی ہوئی محسوس ہوتی ''لوگ محوِ خواب ہیں اور جب وہ موت سے ہمکنار ہوتے ہیں تو بیدار ہوتے ہیں''۔ سندھی موسیقی کی مترنم لہروں کے سہارے مجھ میں ہندوستانی بلکہ ساری مشرقی موسیقی سے ایک گہرا لگاؤ پیدا ہوگیا۔

ترکی سے رخصت ہونے کے بعد پاکستان میرے کام کا مرکز خاص بن گیا۔اس کے بعد سے آج تک میں نے وہاں کے بے شمار سفر کیے ہیں اور اس ملک کے طول وعرض کے مختلف گوشوں اور گلی کوچوں سے واقف ہوگئی ہوں، صرف سندھ کے میدانوں ہی سے نہیں جو چھوٹے چھوٹے مقبروں سے پٹے پڑے ہیں بلکہ ملک کے شمال میں پھیلے ہوئے پہاڑوں سے بھی۔ میں اکثر سوچا کرتی ہوں کہ میں نے جو پاکستان کے تمیں سفر کیے ہیں ان کا نقطۂ عروج کیا ہے؟ کیا وہ اسلام آباد کی چچماتی ہوئی صبح تھی جب ایک ایسی تقریب میں جس میں آغا خاں بھی موجود تھے مجھے اس ملک کا سب سے بڑا غیر فوجی خطاب 'ہلال پاکستان' پیش کیا گیا۔ کیا وہ درۂ خنجراب میں جو چین کی سرحد پر ۱۵۰۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے موٹر کا سفر تھا' یا پھر ننگا پربت کے ساتھ ساتھ سندھ ندی کے مخرج کی گہری وادیوں کے اوپر سے گزرتی ہوئی پرواز تھی، یا وہ معاشی طور پر پسماندہ ترین گاؤں کے لوگوں کی بے مثال مہمان نوازی تھی یا کسی اجنبی پہرے دار کا جرمنی کی ایک معزز مہمان کے لئے دوڑ کر پانی لانے کا رویہ تھا یا پھر شاید ایک چھوٹے سے ہیلی کاپٹر میں جنوبی بلوچستان سے گزرتی ہوئی لاس بیلا س تک پرواز تھی اور وہاں سے اونٹ کی پشت پر مگران کی پہاڑیوں میں واقع ہنگلاج (Hanglaj) غار تک جو کالی دیوی کا ڈیرا ہے، کا سفر تھا۔ میں نے پاکستان میں ہونے والے انقلابات دیکھے، بھٹو صاحب اور جنرل ضیاء الحق سے دیر تک گفتگو کی، ملک کا صنعتی عروج دیکھا، زندگی کے پرانے انداز کو بتدریج اوجھل ہوتے دیکھا، ملک کے مختلف طبقوں کے درمیان بڑھتی ہوئی شکر رنجی دیکھی، وزراء اور سر براہان حکومت کو بدلتے یا قتل ہوتے دیکھا۔ اس کے باوجود آج بھی وہاں صد رنگی تہذیب کے دھارے اور ان گنت لوگوں کی دوستی (جو مجھے ٹیلی ویژن پر بار بار دیکھنے کی وجہ سے پہچان گئے تھے) کی بدولت میں پاکستان میں گھر کا سا سکون محسوس کرتی ہوں۔

پاکستان پر میری گرویدگی بلکہ پورے برصغیر پر گرویدگی کو ایک بالکل غیر متوقع سمت سے سہارا ملا۔ بون یونیورسٹی سے اسلامیات اور متعلقہ زبانوں کو پڑھانے کی دعوت موصول ہونے سے پہلے ۱۹۶۰ میں ماربرگ میں ہم نے تاریخ مذہب پر بین الاقوامی کانگریس منعقد کرنے میں تعاون دیا تھا۔ پانچ سال بعد میرے امریکی دوستوں نے اس سلسلے کی دوسری کانفرنس کلیئر مانٹ (Clare mont) کیلی فورنیا میں منعقد کرنے کے سلسلے میں مجھے مدعو کیا۔ امریکہ کا یہ میرا پہلا سفر تھا اور میں نے اس سفر کا بہت لطف اٹھایا۔ ڈزنی لینڈ سے عظیم امریکن گھاٹی اور نیو یارک تک سب دیکھ ڈالا۔ نیو

یارک کا سفر مجھے ہمیشہ جوش سے بھر دیتا ہے۔ کانفرنس میں یہ بات واضح ہوگئی کہ یورپی اسکالروں کی اکثریت مذہب کو تاریخی پس منظر میں دیکھتی ہے جب کہ شمالی امریکہ کے بیشتر اسکالروں کا نقطۂ نظر زیادہ فعال ہے۔ ان دونوں مکاتب فکر کے نظریات کے درمیان اختلاف سے زیادہ پریشان کن بات میرے لیے پروفیسر کینٹ ویل اسمتھ کا دعوت نامہ تھا کہ کیا میں انڈو مسلم کلچر پڑھانے کے لیے ہارورڈ آسکتی ہوں۔ یہ عہدہ Minute Rice پروفیسر شپ کے نام سے موسوم تھا۔ میر و غالب کے اردو کلام کے شیدائی ایک ہندوستانی مسلمان نے اسے اس خیال کے تحت قائم کیا تھا کہ اس کے پسندیدہ شعراء کے کلام کا کوئی انگریزی زبان میں ترجمہ کردے گا تاکہ مغرب کو ان کے کلام سے وہی شغف پیدا ہوسکے گا جو ایک صدی پہلے عمر خیام کی رباعیوں کے فٹز جیرالڈ کے انگریزی ترجمے کو پڑھ کر عمر خیام کے کلام سے ہوا تھا۔ میں نے انکار کردیا۔ مجھے اس کام سے ذرا دلچسپی نہ تھی اور پھر اردو میرا میدان بھی نہیں تھی۔ امریکہ میں قیام کی بات تو میں نے کبھی سوچی ہی نہیں تھی۔

ہارورڈ کی پیش کش کو اس وقت قبول نہ کرنے یا قبول کرنے میں ہچکچاہٹ کی ایک اور وجہ بھی تھی۔ ۱۶۹۱ء میں بون آنے پر البرٹ تھیلے (Albertheile) کی رفاقت میں ۱۹۶۱ء سے میں ایک عربی ثقافتی رسالہ مرتب کر رہی تھی۔ البرٹ تھیلے اعلیٰ سطح کی ثقافتی مطبوعات شائع کرنے والے اچھوتے ذہین لوگوں میں سے ایک تھے۔ 'فکر و فن' نام کے اس رسالے کو اکثر جرمنی سے شائع ہونے والے رسائل میں خوبصورت ترین رسالہ کہا جاتا تھا۔ میری ذمے داری صرف عربی کے متن کو دیکھنے تک محدود نہیں تھی بلکہ کچھ کمپوزنگ کا کام بھی دیکھنا ہوتا تھا۔ مجھے یہ ڈھنگ آگیا تھا کہ قینچی اور گوند کی مدد سے کس طرح ایک ماہرانہ خاکہ تیار کیا جاسکتا ہے جس سے ایک مکمل صفحہ تیار ہوجائے۔ رسالے کے واسطے مضامین، مصنفین اور تزئین کے نمونوں کی تلاش میں ہمیں میوزیم، تھیٹر ہاؤس اور بیلے ڈانس دیکھنے جانا پڑتا۔ اس مرغوب مشغلے سے میری نظر میں وسعت آئی اور اس کی بدولت فنون لطیفہ میری دلچسپی کو فروغ ملا۔ یوں کہیے کہ درس و تدریس کی مصروفیت کے سبب فنون لطیفہ کے شوق کی ناآسودگی اس راہ سے دور ہوگئی۔ ان حالات میں بھلا میں اپنے رسالے کو چھوڑ دیتی! ہرگز نہیں!

بہ ایں ہمہ ہارورڈ کی دعوت کو کون ٹھکرا سکتا تھا؟ آخر میں نے قبول کر ہی لیا۔ اس وجہ سے بھی کہ جرمنی میں اب مزید ترقی کے امکان مسدود سے ہوتے نظر آرہے تھے جیسا کہ میرے شعبے کے صدر نے کہا" مس شمل! اگر آپ مرد ہوتیں تو آپ کو پروفیسری مل جاتی"۔

ہارورڈ سے میرا معاہدہ جولائی ۱۹۶۶ء میں شروع ہوا لیکن شروع کے چند ماہ میں نے ہندوستان پاکستان میں کتابیں خریدنے میں لگائے۔ ایران سے آتے ہوئے میں افغانستان رکی جہاں کے قدرتی حسن نے میرا دل موہ لیا۔ بندامیر کی لاجوردی جھیل مجھے بچپن کے خواب کا حصہ لگی۔ بعد کے برسوں میں مہمان نواز باشندوں کے اس ملک میں مجھے کئی بار جانے کا موقع ملا۔ سیستان سے بلخ، غزنی سے ہرات، ہر مقام فارسی اشعار سے گونجتا ہوا اور اسلامی تاریخ کی یادوں سے معمور۔ میں لاہور میں دوبارہ رکی اور پھر ہندوستان گئی جس سے میں آئندہ برسوں میں زیادہ مانوس ہونے والی تھی۔ صرف شمالی ہند سے ہی نہیں جو مغل ورثے کا حامل ہے بلکہ اس سے کہیں بڑھ کر جنوبی ہند سے۔ دکن کے شاہی دور کے پرانے شہروں، گلبرگہ، بیجاپور، اورنگ آباد، اور گولکنڈہ، حیدرآباد میں مجھے اتنی ساری چیزیں ملیں جو اس علاقے کے ایک وسیع مگر غیر معروف علمی اور فنی ورثے کی گواہی دے رہی تھیں۔ ایک نئی دنیا میرے سامنے اپنے چہرے سے نقاب الٹ رہی تھی، ایک ایسی دنیا جس سے ہارورڈ میں اپنے طلباء کو میں نے واقف کرانے کی کوشش کی اور جس نے مجھے اس لائق بنایا کہ جب ۱۹۸۵ء میں میٹروپولیٹن میوزیم میں کیری ویلش (Cary Welch) نے پرشکوہ 'ہندستان' نمائش ترتیب دی تو میں ان کی کچھ مدد کر سکی۔

میں ہارورڈ مارچ ۱۹۶۷ء میں پہنچی اور پہلی صبح کو ہی ایک نہایت بھیانک برفیلے طوفان کا تجربہ ہوا۔ ہارورڈ میں اس طرح کا طوفان ایک معمول تھا۔ اس بات سے کسی نے مجھے پہلے سے آگاہ نہیں کیا تھا، ٹھیک اسی طرح جیسے کسی نے مجھے ہارورڈ کے نظم ونسق سے واقف کرانے کی زحمت نہیں کی تھی، وہ پر اسرار اصول وضوابط جو امتحان میں کامیابی کی سطح، مقالے کی تیاری، داخلے سے متعلق میٹنگوں اور گریجویٹ اور انڈر گریجویٹ میں فرق وغیرہ پر مشتمل تھے۔ کوئی شخص جو ایک بالکل دوسرے تعلیمی نظام کا تجربہ رکھتا ہو (نظام جو جرمنی اور ترکی دونوں میں یکساں تھے) بھلا ان باتوں کو کیوں کر سمجھ سکتا تھا۔ پہلا سمسٹر تو ذرا مشکل تھا کیونکہ مجھے فارسی، اردو اور دوسرے مضامین کے علاوہ اسلامی تاریخ کا تعارفی مضمون بھی پڑھانا تھا۔ فرصت کے ہر لمحے کو میں نے وائی ڈنر (Widener) لائبریری کے اندرونی حصے میں بیٹھ کر ان ہزاروں کتابوں کی فہرست سازی میں لگایا جو اس وقت تک برصغیر سے آئی پڑی ہوئی تھیں۔ جب میں نے کتب خانے کے کیٹلاگ کو پہلی بار دیکھا تھا تو اس میں اردو کی چھ یا سات کتابیں درج تھیں۔ آج وائی ڈنر امریکہ میں اردو اور سندھی کا بہترین کتب خانہ

ہونے کا فخر یہ دعوا کرسکتی ہے۔

''ہارورڈ، دنیا میں تنہاترین مقام ہے'' میرے ایک امریکی رفیق نے مجھے آگاہ کردیا تھا، میں اگر وہاں شروع کے چند برسوں میں زندہ سلامت رہ سکی تو یہ محض میرے غیر معمولی شاگردوں کی بدولت ممکن ہوسکا۔ یہ سب ہندوستانی و پاکستانی، مغربی ساحلی علاقوں اور کیرولینا، ایران اور عرب ممالک کے طالب علم تھے۔ ان میں جیسوئٹس بھی تھے، مسلمان اور بودھ بھی، یہ سب میرے بچے تھے جو جس گھڑی میں مایوسی کے دور سے گزرتی تو مجھے سہارا دیتے۔ ان کی مشکلات اور مسائل حل کرنے کے دوران میرے اپنے مسائل بھی حل ہوجاتے۔ ان کی مشکلات محض تعلیمی نہ ہوکر ذاتی زندگی سے متعلق بھی ہوتی تھیں اور جس طرح استنبول کو میں نے ایک شاعر کے وسیلے سے دیکھا تھا اسی طرح ہارورڈ کو ای. ای. کمنگس (E.E. Cummings) کے اس مصرعے'' کیمبرج کی خواتین جو آراستہ روحوں میں رہتی ہیں'' سے سمجھا۔

میری بڑی مشکل ایک ایسی زبان میں تعلیم دینا تھی جو میری اپنی نہیں تھی۔ اور جہاں ترکی میں تعلیم دینا ایک خوش گوار عمل تھا وہاں انگریزی کے سلسلے میں مجھے ہائی اسکول میں تقریباً فیل ہوجانے کی بات ہمیشہ یاد آجاتی، باوجود اس کے کہ انگریزی میں اب تک میری کئی کتابیں چھپ چکی تھیں۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ مشکل تھی کہ میں جرمنی میں تو تدریس کے دوران مشرقی شاعری کے ۱۸۱۰ء کے بعد سے شائع ہوئے شان دار منظوم تراجم اپنے لکچر میں استعمال کرسکتی تھی اور جہاں ترجمہ دستیاب نہیں تھا وہاں خود منظوم ترجمہ کرلیتی۔ اس کے برعکس یہاں ہارورڈ میں ایک گونگے کی طرح اس سارے خزانے کو اپنے طلباء تک پہنچانے سے معذور تھی یا کم از کم میں یہی سمجھ رہی تھی۔ ۱۹۷۰ء میں ہارورڈ میں میرا ایک مستقل جگہ پر تقرر ہوا تو میں نے خود کو زیادہ محفوظ محسوس کیا۔ ایک سمسٹر میں دو کورس پڑھانے کا بندوبست اور اس کے ساتھ ہی خزاں کے موسم کا بیشتر حصہ جرمنی اور برصغیر میں بسر کرنے کی سہولت میرے خیال میں میرے تحقیقی کام اور میرے طلباء دونوں کے لیے مفید تھا۔ اس بندوبست کے یونیورسٹی کے ذریعے منظور ہوجانے کی بڑی وجہ جیمس آر۔ چیری (James R. Cherry) تھے جو Minute Rice پروفیسر شپ کے متولی تھے۔ میں ان کی دوستی اور مفید مشوروں سے امریکہ میں قدم رکھنے کے دن سے ہی مستفید ہوتی رہی ہوں۔ رفتہ رفتہ اور خاص طور پر ایلیٹ ہاؤس میں منتقل ہونے کے بعد سے میں خود کو واقعی ہارورڈ قبیلے کا فرد محسوس کرنے لگی۔ سینیئر کامن روم

میں میری ملاقات اب دوسرے علوم کے رفقاء سے ہونے لگی۔ایک چھوٹے سے اور نامانوس شعبے کے فرد کو اس میل جول کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ وہ ایک بڑی اور ممتاز یونیورسٹی کے مسائل کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا کر سکے۔

تعجب تو یہ ہے کہ جہاں میری زندگی تین مختلف براعظموں میں منقسم تھی وہاں میری تصنیفی سرگرمیاں وسعت پذیر تھیں۔امریکہ میں انگریزی لکھنے پر مجبور ہوئی جس سے پہلے تک صرف جرمن زبان میں لکھنے کے مقابلے میں میرے قارئین کا حلقہ وسیع تر ہوا۔متعدد کانفرنسوں میں شرکت کی غرض سے امریکہ کی تقریباً تمام یونیورسٹیوں میں جانا ہوا اور یوں شمالی امریکہ سے مزید واقفیت کے مواقع ملے۔ ہر جگہ مجھے دوست ملے۔کیلی فورنیا کے لاس انجلیز مرکز بار بار گئی جہاں متعدد لیوی ڈیلا ویڈا کانفرنسوں میں شرکت رہی اور خود مجھے نہایت غیر متوقع طور پر ۱۹۸۷ء میں لیوی ڈیلا ویڈا مڈل کے اعزاز سے نوازا گیا۔ وہاں سالٹ لیک سٹی تھا، جنوبی اوٹا کا خیرہ کن حسن تھا، یوجین (اورگان) تھا اور ڈلاس تھا، چیپل ہل اور ٹورنٹو تھے اور ایسے ہی بہت سے دوسرے شہر۔ شکاگو تھا جہاں مذہب کے مورخین کا ایک اعلیٰ حلقہ تھا۔ان لوگوں نے مجھے انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن کے حلقۂ ادارت میں شامل کر لیا۔ مناسب ہوگا اگر یہاں میں امریکن کونسل برائے لرنیڈ سوسائٹیز (American Council for Learned Societies) کے زیر اہتمام ۱۹۸۰ء میں تاریخِ مذہب پر اپنے لیکچروں کا ذکر کرتی چلوں جس کی بدولت میں ٹینے سی (Tenessee) اور ڈیوک سے البرٹا آئی۔اسلام میں صوفیانہ شاعری کے مختلف پہلوؤں پر جو تقریریں میں نے کی ہیں اور جو میری کتاب *As Through a Veil* میں شائع ہوئی ہیں ان کی بدولت میں نے لیکچر دینے کے پچھلے سارے ریکارڈ توڑ دیے۔بحر اٹلانٹک کے دوسری جانب کے شب و روز تقریروں کے لیے سفر سے وپر تھے۔سوئزر لینڈ اور اسکینڈے نیویا، وہاں سے پراگ اور آسٹریلیا، مصر اور یمن اور پھر ۱۹۷۱ء میں ایرانی شہنشاہیت کے ڈھائی ہزار سالہ جشن کی تقریبات میں شرکت۔

اکثر لوگ مجھ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسی زندگی جو درس و تدریس، ٹائپ رائٹر اور ہمہ وقت مختلف النوع موضوعات پر تقریروں کے درمیان گزرتی ہو مجھے تھکا نہیں دیتی؟ ممکن ہے کچھ وقفے ایسے آئے ہوں جب میں نے تھکن محسوس کی ہو لیکن تقریروں کے ختم ہونے کے بعد اتنے سارے لوگوں کے درمیان بحث و مباحثہ جو کبھی ناشتے کی ٹیبل پر تو کبھی دوپہر اور رات کے کھانے پر

ہوتا ہے ان سب سے جو مسرت ملتی ہے وہ بلاشبہ توانائی بخش ہوتی ہے کیوں کہ اس کی بدولت دماغ میں نئے خیالات جنم لیتے ہیں۔ کسی ناپختہ کار صحافی یا کسی ہائی اسکول کے طالب علم کا کوئی نہایت احمقانہ سوال آپ کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ آپ کو کسی بات کو اور زیادہ ماہرانہ ڈھنگ سے سمجھانا چاہئے تھا یا کسی نظریے کو اور زیادہ سلیس انداز میں پیش کرنا چاہئے تھا۔ ہاں! مسلسل پوچھا جانے والا ایک سوال کہ ''عورت ہوتے ہوئے اور چیزوں کو چھوڑ کر اسلام سے آپ کی دل چسپی کی کیا وجہ ہے؟'' مجھے ضرور چڑ چڑا بنا دیتا ہے بلکہ غصہ بھی آجاتا ہے۔

میری علمی زندگی کا دائرہ جو بڑی حد تک میری عام زندگی کے ہم مرکز ہی ہے دھیرے دھیرے وسعت پذیر ہوتا رہا۔ میرے لیے بڑی خوشی کی بات یہ تھی کہ میرے چچازاد بھائی پال شمل اسی روز امریکن اکیڈمی برائے آرٹ وسائنس کے ممبر منتخب ہوئے جس دن میں اس کی رکن منتخب ہوئی۔ وہ ایم۔آئی۔ٹی میں معلم ہیں (ان کا نام میرے والد کے نام پر ہے اگر چہ میرے والد ان کے وجود سے بے خبر رہے)۔ مجھے ان پر اور ان کے پیارے سے کنبے پر فخر ہے۔ ان کی دولڑکیاں اسلامی ثقافت سے گہری دلچسپی رکھتی ہیں۔

اپنے شاگردوں کو (جن میں اب چند سبک دوش سفراء یا ادھیڑ عمر پروفیسر ہیں) نہ صرف ترقی کرتے دیکھنا بلکہ یہ مشاہدہ کہ تصوف کے وہ بیج جو دبے پڑے تھے کس طرح پھل پھول رہے ہیں بلاشبہ ایک انوکھا تجربہ تھا۔ جب میں نے حقائق کا مشاہدہ کر کے اور تجرباتی ڈھنگ سے مذہب کا مطالعہ کرنا سیکھا تو میں اس بات کی قائل ہوگئی اور آج بھی ہوں کہ ہم مطالعے کے اسی انداز سے، خود کو اس نظریے میں گم کئے بغیر جس کی بدولت مذاہب کے درمیان جملہ فرق دھندلا جاتے ہیں اس رواداری تک پہنچ سکتے ہیں جس کی بڑی ضرورت ہے۔ مطالعے کا یہ انداز مذہب کے بیرونی مظاہر کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے اور جویائے حق کو ہر مذہب کی روح تک لے جاتا ہے۔ اپنی علمی زندگی کے ابتدائی دنوں میں کبھی خواب میں بھی میں نے نہیں سوچا تھا کہ میں ایک دن (۱۹۸۰ء) تاریخ مذہب کی بین الاقوامی کانفرنس کی صدر مقرر کی گی۔ یہ پہلا موقع تھا جب کوئی عورت اور ماہر اسلامیات اس عہدے پر پہنچا تھا۔ یا کیا کوئی یہ سوچ سکتا تھا کہ ۱۹۹۲ء میں مجھے ایڈنبرا میں باعث افتخار گفرڈ لکچر کے لیے مدعو کیا جائے گا۔ اس لکچر کے لیے مدعو ہونا ایک بڑا اعزاز ہے، جس کا خواب تاریخ مذاہب کا ہر ماہر، عالم دین یا فلسفی دیکھتا ہے۔ سترہ سال کی عمر میں جب میں نے فارسی کی تعلیم کے دوسرے

سمسٹر میں عہد وسطیٰ کے عظیم اسماعیلی فلسفی حکیم ناصر خسرو کا سفرنامہ پڑھا تھا تو بھلا سوچ سکتی تھی کہ ہارورڈ کے میرے چند ممتاز طالب علم اسماعیلی فرقے کے فرد ہوں گے یا کہ میں لندن میں مطالعہ علوم اسماعیلیہ کے ادارے سے جہاں آج بھی میں موسم گرما میں شوق سے پڑھاتی ہوں گہرے طور پر وابستہ ہوں گی۔ اسی ادارے کے لیے میں نے ناصر خسرو کے کلام کا ترجمہ کیا ہے اور ذرا غور تو فرمائیے کہ ترجمہ انگریزی میں ہے اور وہ بھی منظوم!

یونیورسٹی میں داخلے سے پہلے جبری محنت کے دوران جب عالم یاس میں برلن کی مسجد کے امام کو میں نے لکھا تھا کہ وہ میرے لیے لاہور میں کسی ایسے خاندان کی نشان دہی کر دیں جہاں رہ کر میں اردو زبان سیکھ لوں (بلاشبہ یہ ایک ہوائی قلعہ تعمیر کرنے والی بات تھی) تو اس وقت کون سوچ سکتا تھا کہ چالیس برس بعد لاہور کی ایک نہایت خوبصورت سڑک کو میرے نام سے موسوم کیا جائے گا؟

میری پوری زندگی جو بقول رلکے دوستوں کے ایک وسیع ہوتے ہوئے حلقے میں گزری ہے تحصیل علم کا ایک مسلسل عمل رہی ہے۔ جن ملکوں سے میرا تعلق رہا ہے وہاں کی سیاسی زندگی کے تناظر یا محور میں ہونے والی بار بار کی تبدیلی کو سمجھنے کے لیے تاریخ کا مطالعہ اور باز مطالعہ جیسا کہ میری زندگی میں بار بار ہوا مجھے تھکا دیتا تھا۔ دور حاضر کے اسلامی معاشروں (اور صرف اسلامی معاشرے ہی نہیں) کا مطالعہ کرنے کے لیے شاید ہمیں تاریخ کے مدو جزر کے تسلسل کے اس اچھوتے نظریے کو پیش نظر رکھنا ہوگا جسے چودھویں صدی کے شمالی افریقہ کے مورخ ابن خلدون نے اپنی کتاب مقدمہ میں پیش کیا ہے۔ میں نے اس کتاب کے چند اجزاء کا ترجمہ اپنے دور طالب علمی میں کیا تھا۔ وقت کے سمندر کی سطح پر جو اتھل پتھل ہوتی رہتی ہے اس کی تہہ میں موجود ناقابل تغیر قوت کی تلاش کرنے کے لیے ہر کوئی (اور کم از کم میں تو ضرور) آرزومند رہتا ہے۔

میرے والدین نے کہ خاصے دانش مند تھے اسی بات کو دوسرے ڈھنگ سے مجھے سمجھایا۔ اگر میرے والد نے مذہب کی روح کو نہ سمجھا ہوتا، میری والدہ کی دانش مندی جو دن بدن گہری ہوتی جارہی تھی، ان کا ایک غیر معمولی بچی کے لیے لامحدود صبر کا رویہ اور ہر حال میں ان کا سہارا، اگر یہ سب نہ ہوتا تو میری زندگی کچھ اور ہوتی۔ میری والدہ ایک دیہاتی خاتون تھیں جس نے کبھی اسکول کا منہ، تک نہیں دیکھا تھا۔ انہوں نے اپنی کوشش سے لکھنا پڑھنا سیکھا۔ انہوں نے میری تمام جرمن کتابوں اور مضامین کے مسودے اور پروف پڑھے۔ میرے لیے خود بقول ان کے وہ 'عوام کی آواز' تھیں۔

اس طرح انہوں نے مجھے ایک عام قاری کو سامنے رکھ کر لکھنے کی ترغیب دی۔ ساتھ ہی انہوں نے صوفیانہ اسرار کی گہرائیوں میں اترنے کے میرے رجحان پر روک لگائی۔ ایک بہت حساس شخص ہونے کے سبب انہیں ڈر تھا کہ کہیں میں اپنے ناقدانہ ذہن اور اپنی سنجیدگی نہ کھو بیٹھوں۔

اب اگرچہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اکتساب علم کا دور اپنی آخری حدوں کو چھو چکا ہے، میں سوچتی ہوں کہ ہر لمحہ، وہ لمحہ بھی جو مجھے پسند نہیں، مجھے کچھ سبق دے کر جاتا ہے۔ میں سوچتی ہوں کہ زندگی کے ہر تجربے کو زندگی کا جزو بن جانا چاہیے تاکہ زندگی زیادہ بامعنی ہو جائے کیوں کہ زندگی جس طرح کبھی ختم نہیں ہوتی اسی طرح اکتساب علم کی بھی کوئی انتہا نہیں اور جب اقبال اپنے ایک جسارت آمیز مصرعے میں کہتے ہیں کہ "جنت کوئی فرصت کی جگہ نہیں" تو وہ یہ خیال پیش کرتے ہیں جو گوئٹے اور دوسرے مفکرین کو بھی عزیز ہے کہ ابدی زندگی بھی فہم کی بالیدگی یعنی تحصیل علم کا ایک عمل مسلسل ہوگی، پراسرار طریقوں سے خدا کے ناقابل عبور اسرار کے بارے میں کچھ جاننے کی کوشش کا عمل جو مختلف نشانیوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ دکھوں کا جھیلنا بھی تحصیل علم کا ایک جزو ہے اور صبر پیدا کرنا زندگی کا سب سے مشکل کام ہے۔

تحصیل علم، میرے نزدیک عبارت ہے علم اور تجربے کو دانش مندی اور محبت میں بدل دینے سے، کندن بن جانے سے۔ جس طرح ایک مشرقی کہاوت کے مطابق ایک عام سنگ ریزہ اگر اپنے آپ کو ضائع کر دینے کی عظیم قربانی دے کر اور اس کے بدلے صبر کے ساتھ سورج کی شعاعوں کو اپنے اندر جذب کر لے تو وہ یاقوت میں بدل سکتا ہے۔ مولانا روم کے مقبرے کو دیکھنے کے بعد ایک بار میں نے چند اشعار موزوں کیے تھے۔ تحصیل علم سے مراد کیا ہے شاید یہ اشعار اس کی کچھ خبر دے سکیں:

کبھی پہنچ نہ سکو گے اس روپہلے پہاڑ تک تم
دکھائی دیتا ہے خوشی کے بادل سا، جو شام کی روشنی میں
نہیں پار کر سکتے نمک کی اس جھیل کو تم
جو مسکراتی ہے تم پر عیارانہ
صبح کے کہر میں
اور دور کرتا ہے اس راہ میں ہر قدم
تمہیں گھر سے، پھولوں سے، بہار سے

رقصاں ہوگی کبھی بادلوں کی دھنک راہ میں تمہاری
ڈالو گے ڈیرا کبھی کسی ویران سرائے میں تم
سچ کی جستجو میں، دھوئیں کے مرغولوں میں
کبھی چلو گے چند قدم تم
ایک ہمدم کے ساتھ
محض اس سے بچھڑ جانے کے لیے
ہوا کے تھپیڑوں میں چلتے رہنا ہے تمہیں
جھلستے ہوئے سورج کی تپش میں
اور پھر گڈریے کی بانسری آگاہ کرتی ہے تمہیں
''یہ خونیں راہ ہے''
یہاں تک کہ تھم جاتی ہیں سسکیاں تمہاری
یہاں تک کہ نمک کی جھیل ہو جاتے ہیں تمہارے ہی خشک آنسو
اور دکھاتے ہیں عکس تمہیں اس خوشی کے پہاڑ کا
جو دل سے بھی زیادہ قریب ہے تمہارے۔

(انا ماری شمل کے مضمون 'اے لائف آف لرننگ'،
A life of Learning, Annamarie Schimmel, Charles Homer Haskins Lecture, American Council of Learned Societies, ACLS Occasional Paper, No.21)

ترجمہ : شاہ عبدالسلام

"اسلام کی نسبت سے وہی سنجیدگی چاہئے جو اس کا حق ہے"

اناماری شمل سے اڈل برٹ ریف کی گفتگو

سوال : پروفیسر شمل! یورپی میڈیا اسلام کو ایک خطرہ کے صورت میں پیش کرتا ہے۔ کیا یہ 'اسلامی خطرہ' حقیقت پر مبنی ہے یا کہ محض تصور خیالی یا پھر ہو سکتا ہے ایک نئے دشمن کو وجود میں لانے کی محض ایک کوشش ہو۔

شمل : میڈیا کے ذریعے اسلامی خطرہ کی شبیہہ جس طرح سے پیش کی گئی ہے اور جس طرح اس کی نشر و اشاعت کی گئی ہے حقیقت میں اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ اسلام ایک فرضی نئے دشمن کا کردار ادا کرے مگر اس میں خیالی خطرہ سے یکسر انکار بھی نہیں کرتی۔

ہم کو یہ بات ذہن میں رکھنی ہے کہ عہد وسطیٰ سے ہی اسلام کو مغربی عیسائیت کے لئے ایک دشمن سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس زمانہ میں عیسائی علاقوں کے بیشتر حصوں میں جو بظاہر مستحکم تو نظر آتے تھے مگر ان پر مسلمانوں کے حملے برابر جاری تھے، رنج اور صدمے کا ماحول تھا۔

مزید بر آں یہ معاملہ ایک ایسے مذہب کا ہے جو عیسائیت کے بعد وجود میں آیا اور عیسائی نقطہ نظر کے مطابق اسے باقی نہیں رہنا چاہئے۔ بلکہ جو ایک شر (Evil) ہے۔ یہ تصور ہم کو عہد وسطیٰ سے لے کر رومانٹی سزم کے زمانے تک برابر ملتا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ بیسویں صدی کے ابتدائی زمانے تک ملتا رہا ہے تو غلط نہ ہوگا۔ اور آخر میں ۱۵۲۹ء میں ترکوں نے جو ویانا پر قبضہ کیا یہ بھی ایک بڑا جھٹکا تھا۔ اس زمانے میں یورپ میں اسلام کو "ترکی مذہب" کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ تقریباً ڈیڑھ سو برسوں تک یعنی ۱۶۸۳ء تک جرمن ادب میں بہت بڑی تعداد

میں Turkenlieder (ترکوں کے بارے میں گیت) لکھے گئے اور اسلام مخالف پرچے اور ڈرامے لکھے گئے تاکہ یورپ کے ذہنوں میں اسلام مخالف اثرات پیدا کئے جا سکیں۔ اور یہ اثر آج بھی ترکوں کے حوالے سے یورپ کے ذہنوں میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔

سوال : کیا درحقیقت 'اسلام' کے بارے میں گفتگو کرنا درست ہے؟ اور ایسا کر کے ہم ایک پابند نظام کو فرض کر لیتے ہیں۔

شمل : اسلام اتنے بہت سے ممالک میں پھیلا اور اتنے بہت سے لوگوں نے اسے قبول کیا کہ اب اگر اس میں مقامی طور پر اختلافات نہ ہوں تو یہ بڑی ہی تعجب کی بات ہوگی۔ کلفورڈ گیرٹز (Clifford Geertz) نے مثال کے طور پر دو ملکوں مراقش اور انڈونیشیا کے فرق کو اپنی کتاب Islam Observed میں (اسلام جیسا میں نے دیکھا) بڑی اچھی طرح سے واضح کیا ہے۔ اور ہر ایک ملک کے اپنے اسلامی تہذیبی ورثہ میں جو فرق ہے وہ اب دھیرے دھیرے اور واضح اور معروف ہوتا جا رہا ہے۔

اس کے علاوہ مختلف مسالک کے مفسرین کی لکھی ہوئی قرآن کی متعدد تفسیریں ہیں جن میں مختلف تعبیرات (Interpretations) ہیں۔ ایک طرف تو بہت ہی سختی اور شدت کا موقف ہے تو دوسری طرف صوفی روایت ہے جس میں بالکل کئی طرز کے اظہارات پائے جاتے ہیں۔ ان سب باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ بہت ہی مشکل ہے کہ اسلام کو ایک مونولتھک ساخت (Monolithic structure) کا نام دیا جائے۔ پھر بھی اگر کوئی بنیادی باتوں کو ہی ذہن میں رکھے تو اس بات کا اقرار کہ "اللہ ایک ہے اور محمدؐ اللہ کے آخری پیغمبر ہیں" تو اسلام ایک ہی اسلام ہے۔ اور جو شخص بھی سر عام اس بات کا اقرار کرے کہ "اللہ ایک ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اس کے رسول ہیں" وہ ہی مسلمان ہے۔ یہی اعتراف و اقرار ہی اسلام کا بنیادی تقاضا ہے اور اسلام کے دیگر چار ستون (اسلام کے پانچ ستون میں سے) روزانہ پنج وقتہ نماز، زکوۃ، رمضان کے روزے، زندگی میں کم از کم ایک بار حج ہیں۔ یہ فرائض عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے ہیں۔ مگر چونکہ اسلام میں عیسائی مذہب کے نقطہ نظر کی طرح راسخ العقیدگی (Orthodoxy) نہیں ہے یعنی کسی مذہبی پیشوا یا رہنما کی تصدیق ضروری نہیں ہے بلکہ

اتنا ہی کافی ہے کہ کوئی بھی ان اصولوں کو اپنے اوپر فرض سمجھے مگر کوئی مسلمان کسی بھی صورت میں قرآن میں بتائے گئے فرائض پر انگلی نہیں اٹھاسکتا۔ہارورڈ یونیورسٹی کی ہیری ولسن (Harry Wolson) نے ایک نئی اصطلاح وضع کی ہے،اِن لبریشن(Inlibration)۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ خدائی روح نے حضرت عیسیٰ کا خون اور گوشت بن کر انسانی شکل اختیار کرلی۔ مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کے اپنے الفاظ قرآن کی صورت میں اترے اور وہ Inliberated تھے۔ یہ ایک ادّعا پسندی (dogma) ہے جو ہر مسلمان کو اپنے عقیدے میں کٹر بنادیتی ہے۔ یعنی ان (مسلمان) کا عقیدہ زبانی الہام پر ہے اور قرآن کا ہر لفظ ان کے لئے اللہ کی وحی ہے۔

سوال : گذشتہ کئی صدیوں کے دوران مختلف بنیادی مسائل کے باعث عیسائیت کی بنیادیں ہل گئی ہیں۔ جیسے فرانس کا انقلاب اور سیکولرائیزیشن یعنی لادینیت کا عمل، یہ دو اہم مسائل۔ کیا مستقبل میں اسلام کے سامنے اس طرح کے مسائل پیش آسکتے ہیں؟

شمل : یہ ایک بہت مشکل سوال ہے۔ جب تک مسلمان اللہ کو ایک واحد حقیقی طاقت تسلیم کرتے ہیں اور جب تک ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کی منشا اور اس کے احکامات جو کہ قرآن کی شکل میں موجود ہیں، پر ہی اس کائنات کی فنا و بقا کا انحصار ہے اس وقت تک انسان کے وضع کردہ نصب العین (Ideals) مثلاً انقلاب فرانس کے تصورات کو اسلام میں رائج کرنا (عمل میں لانا) محال ہوگا۔ لارڈ کرومر نے ایک صدی سے بھی پہلے کہا ہے کہ "اصلاح شدہ اسلام بالکل اسلام نہیں ہے"۔ میں تو اس حد تک نہیں جاؤں گی۔ میں سمجھتی ہوں کہ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ رسول اللہ کے زمانے سے چلی آنے والی روایتوں کو آنکھ بند کر کے نہ قبول کریں بلکہ اس کے برعکس وہ پاکستانی عالم فضل الرحمٰن کے تصور کو جسے وہ رائج الوقت سنت(Living Sunnah) کا نام دیتے ہیں کی پیروی کریں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ رائج سنت کی روایت(living tradition) کا اتباع جس کا مقصد یہ ہو کہ رسول اللہ کے زمانے اور ان کے فوراً بعد کے زمانے کے لوگوں نے ان کی سنت اور ان کی تعلیمات کو کس طرح سمجھا تھا تاکہ اس کی روشنی میں عصر حاضر کے مسلمان اس سے آج کے پس منظر میں توضیح اور رہنمائی حاصل

کر سکیں۔

سوال : کبھی کبھی یہ نظریہ سامنے آیا کہ کیا یورپ اور امریکہ میں اصلاح اسلام یا تجدید اسلام کا تصور روشناس کرایا جاسکتا ہے؟

شمل : مجھے شبہ ہے کہ اسلامی دنیا میں یہ تصور قابل قبول ہو بھی پائے گا؟ پھر بھی امریکی یونیورسٹیوں میں مسلمان طلباء اور پروفیسروں کی تعداد نہ صرف اسلامی علوم کے میدان میں بلکہ دیگر مضامین میں بھی کافی بڑھ رہی ہے۔ یورپ کی یونیورسٹیوں میں بھی صورت حال تقریباً یہی ہے، وہاں پر موجود علمی اذہان کچھ اصلاحی اقدامات (اسلام میں) کو متعارف کراسکتے ہیں کیونکہ ان کے عمل تاخیر سے ہی سہی اسلام پر منعکس ہوئے ہیں اور ایک عرصہ بعد ایک تہذیبی اور روحانی فراست جنم لے سکتی ہے۔ مگر اس نئی صورت حال کی بنیادی اہمیت یہ ہے کہ یہ ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جنہوں نے یہ ثابت کردیا ہے اور ہنوز ثابت کررہے ہیں کہ "یہ عین ممکن ہے کہ انسان ایک صحیح العقیدہ مسلمان بھی رہے اور ساتھ ہی ساتھ امریکہ یا یورپ میں ایک کامیاب سائنسداں بھی رہے"۔

سوال : آپ اسلام میں مذہب اور سیاست کے آپسی رشتوں کو کس نظر سے دیکھتی ہیں؟ اگر انسان کے وضع کردہ نصب العین (ideals) سیاست پر مبنی نہیں ہیں تو اور کیا ہیں؟ اور کیا یہ اسلام کی روحانی بنیاد کا ایک حصہ نہیں ہیں؟

شمل : یہ ہمیشہ کہا گیا ہے کہ دین اور حکومت و مملکت ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ ۶۲۲ء میں رسول اللہ مکہ سے مدینہ کی ہجرت کے بعد اس طرح کے نبی نہیں تھے جیسا کہ ہم نے انہیں مکی زندگی میں پایا بلکہ وہ ایک سیاستداں بھی تھے جس نے کامیابی کے ساتھ ایک حکومت کے قیام کی بھی کوشش کی جس کی بشارت انہیں وحی کے ذریعہ دی گئی تھی۔ زیادہ تر مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کا حکومت کے قیام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ "حقیقی اسلام جس کی تعلیم رسول اللہ نے اپنی مکی زندگی میں اور اس کے بعد کی زندگی میں دی مکمل طور پر اللہ اور بندے کے درمیان کے رشتوں پر منحصر ہے اور اس

کا مقصود زیادہ سے زیادہ لوگوں کو بخشش کا راستہ دکھانا ہے۔ اس پر بحث کی جا سکتی ہے کہ ایمان والوں کی جماعت کو ہی بخشش حاصل ہو سکتی ہے مگر مذہبی قوانین میں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ ایسی جماعت کا قیام کیسے عمل میں لایا جائے۔

سوال : کیا کوئی حکومت (مملکت) جس میں اسلام کا غلبہ ہو یہ چاہے گی اور بااختیار بھی ہو گی کہ وہ مغربی جمہوری طرز کی تکثیریت (Pluralism) کا تحفظ کر سکے؟

شمل : میں کہوں گی کہ ہاں۔ بہت بڑی تعداد میں مسلمان جمہوری حکومت کو بدیہی ثبوت تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ قرآن میں شوریٰ کا ذکر آیا ہے۔ عام طور پر قرآن کی یہ آیت اسلام اور جمہوریت سے متعلق ہر بحث و مباحثے کی بنیاد قرار پاتی ہے۔

سوال : ایک مسلم مملکت اور معاشرے میں غیر مسلموں کے حقوق اور حیثیت کے بارے میں اسلام کیا کہتا ہے؟

شمل : غیر مسلموں کی حیثیت کو قرآن اور اسلامی قوانین میں بہت اچھی طرح واضح کیا گیا ہے۔ دو بڑے مذاہب عیسائیت اور یہودیت پر عقیدہ رکھنے والے لوگوں کو خصوصی حیثیت حاصل ہے کیونکہ وہ لوگ اہل کتاب ہیں۔ یعنی ان کے پاس الہامی کتابیں ہیں۔ بعد کو یہی حیثیت پارسیوں ہندوؤں اور بودھوں کو بھی دی گئی۔ ان مذاہب کے ماننے والوں کو ایک خصوصی ٹیکس ادا کرنا ہوتا ہے اور فوجی خدمات سے وہ بری ہوتے ہیں اور وہ اپنا خود کا محکمہ عدلیہ قائم کر سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان کے ساتھ اس قسم کا رویہ مغربی طرز کی جمہوریت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہاں ہمارے سامنے تعیین کا مسئلہ ہے جب تکثیریت (pluralism) کے تحفظ کی بات آتی ہے تو بہر حال غیر مسلموں کی خود مختاری کا تحفظ یقینی ہے۔

سوال : مگر پھر بھی اس کا مطلب رواداری ہرگز نہیں ہے۔ ایسی رواداری جس میں ہر مذہب والوں کے یکساں حقوق ہوں۔

شمل : نہیں اس کی امید نہیں کی جا سکتی اگر وہ شریعت یعنی اللہ کے قوانین پر عمل پیرا ہوں۔

سوال : اہل مغرب کی اسلام پر تنقید عام طور پر (اسلامی معاشرے میں) عورتوں کی کمتر حصے داری سے متعلق ہوا کرتی ہے۔

شمل : اکثر لاعلمی یا پھر نامکمل معلومات کے نتیجہ میں اسلام سے متعلق کسی نہ کسی مخصوص مسئلہ کے بارے میں میڈیا یا مستشرقین کے فیصلے گمراہ کن ہوتے ہیں۔ یہ اکثر ادھوری معلومات یا لاعلمی کے نتیجے میں ہوتے ہیں۔ خاص کر ہندوستان میں خواتین کی حیثیت سے متعلق مسائل میں یہ بات بالکل درست ثابت ہوتی ہے۔

یہ بات کسی بھی طرح بہت تعجب خیز ہے کہ کچھ لوگ سمجھتے ہیں کہ اسلامی ملک میں ایک عورت مملکت کی سربراہ ہو سکتی ہے، پاکستان میں بے نظیر بھٹو اور بنگلادیش میں خالدہ ضیاء مملکت کی سربراہ ہیں۔ عہد وسطیٰ میں متعدد آزاد خواتین حکمراں رہی ہیں۔ یہ بات بہت ہی آسانی کے ساتھ چودہویں صدی سے انیسویں صدی کے ہندوستانی اسلام کی تاریخ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اس لئے کسی خاتون کا سربراہ مملکت ہونا شرعی قوانین کی خلاف ورزی نہیں ہے۔ اگرچہ عام طور پر ایک سخت گیر توضیح اس سلسلے میں رائج ہے۔ صرف ایک عہدہ ایسا ہے جس پر کسی خاتون کا تقرر نہیں ہو سکتا اور وہ ہے خلیفہ کا عہدہ۔ خلیفہ دراصل نماز میں اور جنگ کے دوران عوام کا سربراہ ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلام میں خواتین کے سیاسی عوامل صرف انتظامی عہدے تک ہی محدود ہوتے ہیں۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے، جیسا کہ دوسرے مذاہب میں ہے، کہ اللہ کے احکامات کی تشریح اور توضیح کس طرح کی جائے؟

میں یہاں یہ واضح کرنا چاہوں گی کہ صدیوں تک بہت سی خواتین شاعرہ تھیں، عالمہ تھیں، فنکارہ تھیں اور خاص طور سے ماہر خطاط بھی تھیں اور انہوں نے مختلف طریقوں سے تصوف کو متاثر بھی کیا ہے۔ اور مجھے جو سب سے زیادہ اہم چیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ساتویں صدی میں ہی خواتین نے قرآن کے ذریعہ یہ سلیقہ سیکھ لیا تھا کہ شادی میں حاصل کی ہوئی دولت کا صحیح استعمال وہ کیسے کریں اور اس دولت سے مزید دولت کیسے کمائیں۔ اس زمانہ میں شوہر کو اپنی بیوی کی ملکیت پر کوئی اختیار نہ تھا۔ اسی سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ جب یورپ میں خواتین کو مکمل طور پر مردوں پر منحصر رہنے پر مجبور کیا جاتا تھا اس وقت بھی اسلام

کتنا ترقی پسند تھا۔ برقع پہننے اور (نامحرم) مردوں سے الگ اور دور رہنے کے قوانین تو بہر حال بعد میں وضع کیے گئے۔

سوال : پروفیسر شمل! پچھلے چند برسوں میں متعدد نمائشیں "یورپ میں عرب" اور "اسلامی آرٹ" جیسے موضوعات پر منعقد کی گئیں تاکہ اسلامی تہذیب اور آرٹ میں لوگوں کی دلچسپی پیدا کی جاسکے اور پھر اس کے توسط سے مذہب اسلام میں دلچسپی پیدا کرائی جاسکے۔ ان کوششوں کے نتیجے کو ایک سادہ لوح کوشش ہی کہا جاسکتا ہے۔ اور عصری عربی اور اسلامی مسائل سے متعلق لکھے گئے Peter schol-Latour, Gerbard Kanzelmann وغیرہ کے مقالات جو بڑے پیمانے پر نشر کیے گئے وہ مغربی قاری کو عرب دنیا کے اسلام سے متعلق صحیح بصیرت فراہم کرنے کے بجائے انہیں اور ذہنی الجھن میں مبتلا کر دیتے ہیں۔

شمل : واقعی یہ تحریریں بہت ہی کم بصیرت فراہم کرتی ہیں بہت سے مصنفین جو دعویٰ کرتے ہیں وہ جزوی طور پر غلط ہوتا ہے یا پھر مبہم ہوتا ہے اور کبھی کبھی تو ان کا صحافتی انداز ایسے قاری کے لئے بہت ہی پریشان کن ثابت ہوتا ہے جو تاریخ سے نابلد ہیں۔ مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ اکثر اسلامی حقائق اور اسلامی مسائل سے نہ صرف عام لوگ بلکہ ان ماہرین اسلامیات کی واقفیت حیرت انگیز طور پر نہیں کے برابر ہوتی ہے۔ اسلام کے بارے میں کچھ بھی لکھنے میں سب سے بڑی غلطی یہ سرزد ہوتی ہے کہ عام طور پر مصنف خود کو صرف عرب، ایران، تہذیب اور سیاست تک ہی محدود رکھتا ہے اور یہ بات اس وقت صاف ظاہر ہوتی ہے جب ان علاقوں میں ڈرامائی طور پر کوئی واقعہ پیش آتا ہے۔ کتنے لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ ہندوپاک کے برصغیر اور انڈونیشیا کے مسلمانوں کی تعداد عرب کے مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہے۔ یہ بہت ہی بہتر اور سودمند بات ہوگی اگر اس طرح کی بنیادی معلومات فراہم کی جائیں نہ کہ اس پر تبصرہ کیا جائے کہ ان علاقوں میں ممکنہ کیا تبدیلیاں رونما ہوں گی۔

سوال : آپ کا یہ تبصرہ کہ "ماہرین اسلامیات بھی عرب اسلامی دنیا کے مسائل کے بارے

میں کافی حد تک اپنی بے خبری کا مظاہرہ کرتے ہیں" یہ سوال اٹھاتا ہے کہ جرمنی میں اسلامی علوم اور مطالعاتِ عربی کے تعلق سے کیا صورت حال ہے؟ کیا عرب دنیا سے بے خبری اور خصوصاً اسلام سے بے خبری اس بات کا نتیجہ ہے کہ جرمنی میں ان علوم کے مطالعہ کے میدان میں بہت ہی اعلیٰ اور سائنٹفک معیار قائم نہیں ہے۔

شمل: نہیں یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ جرمنی ہمیشہ ایسا ملک رہا ہے جہاں اسلام کا مطالعہ صرف سائنسی مقاصد کے لئے کیا گیا ہے اور اس میں ہمیشہ فلسفیانہ تاریخی طریقہ پھلا پھولا ہے دوسری جنگ عظیم کے بعد اور بہت سی مشکلات پر قابو پانے کے بعد مطالعات اسلامی کو فروغ ہوا۔ نوجوان اسکالرس کی ایک اچھی خاصی تعداد ہے جن سے بڑی امیدیں ہمیں وابستہ ہیں اور جن کے لئے میں ہر کامیابی کی دعا کرتی ہوں اور ہر طرح کی سرکاری امداد کی سفارش کرتی ہوں۔ بیروت میں قائم مرکز علوم مشرقیہ (Oriental Institute) اور استنبول میں قائم اسی کی شاخ صرف جرمن اسکالروں کے لئے ہی نہیں ہیں اور ان مراکز میں کئے گئے تحقیقی کام کو ہم بہت اعلیٰ معیار کا نہیں کہہ سکتے۔ مجھے سب سے زیادہ جس بات کا افسوس ہے وہ یہ ہے کہ میرے زمانہ میں نصاب میں جن مضامین کی شمولیت لازم تھی یعنی عربی، فارسی اور ترکی، (اردو کو میں شامل نہیں کرتی) اب وہ نصاب میں بہ مشکل نظر آتے ہیں، دوسرا سبب ہے وضع شدہ جدید اصول و ضوابط۔ میرا خیال یہ ہے کہ اسلامی دنیا میں آج جو واقعات پیش آتے ہیں انہیں کوئی شخص اور بھی بہتر طریقہ سے سمجھ سکتا ہے اگر وہ قدیم مراجع سے بخوبی واقف ہو۔ بخوبی واقفیت حاصل کرنے کے بعد وہ علم کلام یا فلسفہ کے بنیادی مسائل کا تجزیہ کرے۔ اور مجھے افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اسلامی آرٹ کی تاریخ ابتدا میں ایک ایسا مضمون تھا جس میں جرمنی کے اسکالر جیسے Friedrich Sarre اور Emst Kuhnel ہی پوری دنیا میں نامی گرامی اسکالرس تھے۔ اب یہ مضمون بہت کم پڑھایا جاتا ہے۔ اپنی تمام خوبیوں کے ساتھ اسلامی آرٹ کی تفہیم اسلامی دنیا کو بہتر طریقہ سے سمجھنے میں مددگار ہوتی ہے اور اس طرح اور بہتر طریقہ سے اسے سمجھا جا سکتا ہے۔

سوال : کیا یہ ضروری نہیں ہو گا کہ ہمارے ذہنوں میں اسلام کی جو تہذیبی شبیہ ہے اس کی اصلاح کے لئے ہم جرمن کلاسکس کی طرف پھر رجوع کریں؟ دراصل یہ وہی وقت تھا جب جرمنی کے لوگوں میں اسلامی شاعری، ادب اور علم و فضل اور روحانیت سے دلچسپی پیدا کرنے کے لئے مختلف طریقوں سے کوششیں کی گئیں۔

شمل : جرمن کلاسکس میں اسلامی مشرق کے لئے مثبت رویہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ایک بہت دلچسپ کام ہو گا کہ مغرب پر اسلامی اثرات کی مکمل تاریخ کو ترتیب دیا جائے۔ ہر مضمون پر بہت ہی معیاری مواد کتابچہ کی صورت میں دستیاب ہے۔

سعدیؔ (ف ۱۲۹۲ء) کی کلاسکس "گلستاں" کا جرمن زبان میں ایڈم اولیسریس (Adam orlerius) کا ترجمہ (Rose Garden) (۱۶۵۴ء) ہرڈر (Herder) کے لئے ایک قیمتی دفینے سے کم نہ تھا۔ عربی اور فارسی شاعری کے سلسلے میں ہرڈر (Herder) کے الفاظ حیران کن حد تک بالکل درست ثابت ہوئے۔ اگرچہ عربی اور فارسی شاعری کے صرف چند ترجمے ہی ہرڈر کے پیش نظر تھے۔ اپنے ایک آخری مقالے میں وہ آسٹریا کے جوزف وان ہیمر (Joseph von Hammer) کا حوالہ دیتا ہے جس کے تین اسلامی زبانوں عربی فارسی اور ترکی کے ترجمے نیز اس کی تاریخ اور ادب پر کتابیں اپنے آپ میں ایک پوری لائبریری ہیں۔ اور جس نے اپنے ترجمہ دیوان حافظ (۱۸۱۲/۱۳) کے ترجمے کے ذریعہ گوئٹے (Goethe) کو اپنی کتاب دیوان مشرق و مغرب (West-eastern Devan) لکھنے کے لئے ترغیب دی۔ اگر کوئی گوئٹے کی کتاب Noten und Abhamdlungen پڑھے تو اس کو سخت حیرت ہو گی کہ گوئٹے نے اپنی اس کتاب میں کتنے صحیح طریقہ سے اسلامی ادب اور کلچر کے کرداروں کی شناخت کی ہے اور انہیں بیان کیا ہے۔

سوال : اگر اسلام بغیر کسی سوال کے اللہ کی منشاء کے مطابق فرمان برداری کا نام ہے تو پھر ہم سب اسلام کے ساتھ ہی پیدا ہوتے اور مرتے ہیں؟

شمل : اور پھر مسٹر ڈرچ روکرٹ (Friedrich Ruckert) (ف ۱۸۶۶ء) جو خود ایک شاعر اور مستشرق تھے۔ جن کے عربی فارسی سنسکرت اور دیگر زبانوں کے ترجمے (جرمن زبان) یکتا قرار پائے، معیار اور مرتبے میں ان کے مقابل کوئی نہ آسکا۔ روکرٹ نے

قرآن کا جو ترجمہ کیا ہے اس کے لئے ہمیں ان کا شکر گزار ہونا چاہئے۔ قرآن کے صرف چند پاروں کے ہی ترجمے وہ مکمل کر سکے۔ ان کا یہ کام گوئٹے کے اس خواب کی تعبیر کی ایک مثال تھا جسے اس نے آفاقی ادب کے نمونے کے طور پر اپنے ذہن میں دیکھا تھا مگر بد قسمتی یہ ہے کہ روکرٹ کے اس ترجمہ سے جرمنی کے اکثر لوگ ناواقف ہیں۔

سوال : پروفیسر شمل! میں اب اسلام کے مذہبی پہلو پر واپس آتا ہوں۔ کچھ دنوں سے مغربی ممالک کے مذہبی رہنماؤں دینی ماہرین اور دانشوروں کی طرف سے یہ مطالبہ ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ ایک تعمیری مکالمہ منعقد ہونا چاہئے۔ کیا آپ کو مستقبل میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان اس طرح کے مکالمے کا کوئی امکان نظر آتا ہے؟

شمل : اس طرح کا امکان یقینی طور پر ہے لیکن اب تک اس طرح کے مکالموں کے نتائج صرف تین، چار یا پانچ مذاہب کے نظریاتی بنیادوں تک ہی محدود رہے ہیں اور بنیادی باتیں اور عملی زہد و اتقا کا ذکر اس گفتگو سے خارج تھا۔

سوال : اس ضمن میں اسلامی تصوف کو جس کے اثرات مغرب میں کافی پھیل رہے ہیں۔ آپ کتنی اہمیت دیتی ہیں؟

شمل : یہ صحیح نہیں ہے کہ صرف مغرب میں ہی پھیل رہے ہیں۔ مختلف ممالک میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اسلامی تصوف کے رجحان کی طرف رجوع ہو رہی ہے۔ یہ رجحان تو ہمیشہ سے ہی تھا۔ خاص کر اسلامی ممالک کے کنارے کے علاقوں میں بہت تھا۔ اگرچہ ماہرین دینیات نے انہیں تنقید کی نگاہ سے دیکھا (خاص کر ان کے ضمنی سلسلوں (offshoots) کو۔ ہندوستان اور پاکستان کے اسلام کو تصوف کے بغیر نہیں سوچا جا سکتا ہے۔ ان علاقوں میں تصوف نے ہی اسلام کو پھیلایا ہے۔ بارود اور تلوار سے نہیں پھیلایا بلکہ اپنے انداز میں محبت اور رحم دلی کا پیغام دے کر پھیلایا۔ تقریباً سو برس پہلے ۱۸۹۶ء میں سر تھامس آرنلڈ کی کتاب دی پریچنگ آف اسلام (The

(Preaching of Islam) شائع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف لکھتا ہے کہ صوفیوں نے اللہ سے محبت محمدؐ رسول اللہ سے محبت اور بنی نوع انسان سے محبت کرنے کی تبلیغ کی اور اس کے توسط سے انہوں نے مذہب اسلام کی روح کی تبلیغ کی۔ اعتقاد سے متعلق باتوں یا موشگافیاں ان کے لئے اجنبی تھیں۔ تصوف کے اس مخصوص کردار پر اور ان کے پیروکاروں پر آج کے زمانہ میں زیادہ اہمیت دینے کی ضرورت ہے۔ یورپ میں صوفیوں کے سلسلوں میں خاطر خواہ اضافہ اسی بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ بہ تدریج زیادہ سے زیادہ لوگ عیسائیت یا نئے زمانہ کی جدیدیت سے مایوس ہو کر تصوف کی شکل میں اسلام میں پناہ تلاش کر رہے ہیں۔ یقیناً صوفیوں کے یہ بعض سلسلے پوری طرح سے مغربیت سے متاثر ہیں اور ان کی روحانی حیثیت پس پشت ہو گئی ہے۔

اندیشہ یہ ہے کہ متعدد جماعتیں خود کو صوفی تو کہتی ہیں اور متصوفانہ نظمیں بھی پڑھتی ہیں اور صوفیوں کی سماع کی پیروی بھی کرتی ہیں مگر حقیقت میں وہ اصل اسلام سے بالکل بے بہرہ ہیں، مثال کے طور پر وہ نہیں جانتی ہیں کہ "تصوف" کا لفظ اسی وقت استعمال کرنا چاہئے جب اس سے مراد وہ متصوفانہ رجحان ہو جس کی بنیاد اسلام پر ہو۔ مگر سب سے بڑھ کر وہ یہ نہیں جانتے ہیں کہ اصل تصوف بہت سی باتوں کا متقاضی ہے جیسے زاہد یا تارک دنیا کی طرز زندگی اور اس کے رسومات کے اصول و ضوابط کا عمیق مشاہدہ۔ یہ وہ باتیں ہیں جن پر گوشہ نشینی میں عمل نہیں ہو سکتا۔ انسان کا مکمل وجود تصوف سے مغلوب ہوتا ہے مگر وہ بھی اسی طرح شک اور سوال کے دائرے میں رہتا ہے جس طرح کسی مغربی صوفی کا عمل۔ اور ان کے یہ عمل مغربی ممالک کے لوگوں کے اندرون کے تصادم سے فرار حاصل کرنے کی کھوج کی علامت ہیں۔

سوال : پروفیسر شمل! یہ امید کی جاتی ہے ۲۰۰۰ء تک امیگریشن کے ذریعہ یورپ میں مسلمانوں کی تعداد کروڑوں تک پہونچ جائے گی۔ یورپی ممالک میں مسلمانوں کی اتنی تیزی سے بڑھتی ہوئی آبادی کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں؟

شمل : یہ سب اس بات پر منحصر ہے کہ کسی مخصوص تہذیبی ماحول میں مسلمانوں کا انضمام

کسی طرح سے ہوتا ہے۔ جرمنی کے حوالہ سے ترکستان کے مسلمان جس طرح مختلف پیشوں سے منسلک ہیں وہ بہت ہی حیران کن ہے۔ یہ لوگ صرف جسمانی محنت کرنے والے کم تر درجہ کے یا اوسط درجہ کے مزدور ہی نہیں ہیں بلکہ فنکار، ڈاکٹر، موسیقار وغیرہ بھی ہیں اگر ظاہراً صورت دھوکہ دینے والی نہیں ہے تو یہ لوگ نسبتاً زیادہ ہی کھلے ملے ہوئے ہیں۔ لیکن اگر مسلمان خود کو خول کے اندر بند رکھتے ہیں تو پھر مستقبل میں بڑے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ خصوصاً یہ سوال اٹھتا ہے کہ نوجوان مسلمانوں کے والدین جو اکثر عام طور پر معمولی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور جو ایسے علاقوں سے آئے ہیں جہاں ان کو غیر مذہب اور غیر تہذیب کے لوگوں سے کوئی سابقہ نہیں پڑا۔ اس بات کی کوشش کرتے ہیں یا نہیں کہ ان کے بچے نئے زمانہ کی تبدیلیوں سے ہم آہنگ نہ ہوں۔

دوسری طرف اعلیٰ تعلیم یافتہ ترک لوگ جو جرمنی، فرانس ہالینڈ اور دیگر ممالک میں رہ رہے ہیں اب بھی یہ سوچتے ہیں کہ وہ دو دنیا کے درمیان زندگی گزار رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے ہر ایک باہمی بدگمانی نفرت اختلاف اور تقسیم کو دور کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ انفرادی طور پر اس سلسلے میں چاہے کتنی ہی معمولی کوشش کیوں نہ ہو ہم اس سے یہ ظاہر کر سکتے ہیں کہ ہم ترکوں اور مسلمانوں سے کبیدہ خاطر نہیں ہیں اور نہ ہی ان کی تہذیب اور ان کے مذہب کے مخالف ہیں۔ مفاہمت کی طرف ہمارا یہ پہلا قدم ہوگا اور پھر ہم اس سے مطمئن ہو کر بیٹھ سکتے ہیں کہ ان ترکوں اور مسلمانوں کے ساتھ اچھا سلوک ہوگا۔

(کیتھرین برڈ اور ولف گینگ ہیوبر کے انگریزی ترجمہ سے اردو میں ترجمہ کیا گیا)

سید حامد

پرِ جبرئیل

انا ماری شمل ہارورڈ یونیورسٹی میں انڈو مسلم کلچر کی پروفیسر ہیں۔ ایام طفولیت میں ان کی اٹھان بتارہی تھی کہ وہ علم وادب میں امتیاز حاصل کرکے رہیں گی۔ اُنیس سال کی ہی عمر تھی جب انہوں نے برلن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ تب ہی سے ان کے زرخیز قلم نے اسلامیات پر لکھنا شروع کردیا اور یہ زرّیں سلسلہ آج تک جاری ہے، جرمن اور انگریزی دونوں زبانوں میں۔ انگریزی کی کتابوں میں Pain and Grace, The Truimphal Sun، Mystical Dimensions of Islam اور Wings of Gabriel شامل ہیں۔

یہ کمال کیا کم ہے کہ اپنی مادری زبان جرمن کے علاوہ مصنف نے انگریزی زبان پر تقریباً اہلِ زبان کی سی قدرت حاصل کرلی۔ اور یہ بھی کہ فارسی اور اردو زبان میں استعداد فراہم کی اور اسلام اور تصوّف کا ڈوب کر مطالعہ کیا۔ وہ سماں دیدنی ہوتا ہے جب وہ رُومی، اقبال یا تصوّف پر تقریر کرتی ہیں۔ کہیں رُکتی نہیں، کہیں خود کو دہراتی نہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایک ندی ہے جو بہی چلی جارہی ہے۔ جذب کے عالم میں آنکھیں نیم وا ہوتی ہیں۔ سامعین بھی ہمہ تن گوش نظر آتے ہیں۔ جب تقریر اختتام کو پہنچتی ہے تو وہ طلسم ٹوٹتا ہے جس نے مقرر اور سامعین سب کو اپنے حصار میں لے لیا تھا۔ اقبال نے اپنے لئے کہا تھا:

برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

(ایک برہمن نژاد انسان روم اور تبریز کے اسرار کو پا گیا)

اس سے بھی زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ ایک جرمن خاتون روم و تبریز کی رمز آشنا ہوگئی۔ اسلامی تصوّف سے انا ماری شمل کی واقفیت اور وابستگی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ یہ سعادت جوان کے حصے میں آئی وہبی بھی ہے اور اکتسابی بھی۔ اس میں توفیق اور ریاضت شانہ بہ شانہ چل رہے ہیں۔

شمل کی کتاب ”پرِ جبرئیل“ پہلی مرتبہ اقبال کے انتقال کے پچیس سال بعد ۱۹۶۳ء میں اقبال اکیڈمی، پاکستان کی طرف سے شائع ہوئی۔ مزید ۲۵ سال بعد اس کا دوسرا اڈیشن طیّب اقبال پرنٹرس، لاہور نے اقبال اکیڈمی ہی کی طرف سے شائع کیا۔ کتاب کا عنوان اقبال کی 'بال جبرئیل' کا ترجمہ ہے۔ اس کا موضوع ہے ”سر محمد اقبال کے مذہبی افکار کا مطالعہ۔“ پیش لفظ میں مصنف نے کہا ہے کہ اقبال پر لکھا تو بہت کچھ گیا لیکن اس کے شعری اکتسابات اور تجربات کو بڑی حد تک نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کی شعری صناعی اور پیرایۂ اظہار کا تذکرہ تشنہ رہا۔ نگاہِ التفات اقبال کے فلسفے اور تصوّف پر جم گئی۔ شمل نے وضاحت کے ساتھ کہا ہے کہ ان کا واحد مقصد اقبال کے طرزِ فکر، استدلال اور روحانی کرب کی تصویر کھینچنا ہے اور یہ دکھانا ہے کہ بالآخر کس طرح انہیں اپنے مذہب کے دامن میں سکون ملا اور طمانیتِ خاطر میسر آئی۔

طبعِ ثانی میں مصنف نے کہا ہے کہ ان کی کتاب اقبال کو مذاہب کی تاریخ کے حصار میں بٹھا کر دکھاتی ہے اور ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال بیسویں صدی عیسوی کے اہل قلم میں سب سے زیادہ پُرکشش شخصیت رکھتے ہیں اور بحیثیت مفکّر ان کا مرتبہ بہت اونچا ہے۔ کتنی موزوں ہے یہ بات کہ اقبال نے بلبل کے بجائے شاہین کو علامت کے بطور چُنا۔ شاہین شاعر کی روحانی جستجو کا ترجمان ہے، بے چین، بے تاب، تشنہ اور ہر لمحہ نئے آفاق کا جویا۔ لالہ کے پھول کو بھی اقبال نے بطورِ علامت چُنا تاکہ شہداء کے خون آلودہ لباس کی ترجمانی کی جاسکے۔ لالہ کو آتشِ صحرا سے مُماثل کیا گیا ہے جو راہ کو روشن کر دیتا ہے۔

مصنف نے اس حقیقت کا تذکرہ بھی کیا ہے کہ اقبال نے جو کچھ کہا تھا وہ پہلی اور دوسری طباعت کے درمیان کے وقفے میں حیرت انگیز طور پر صحیح ثابت ہو گیا۔ محسوس ہوتا ہے کہ ان کا یہ دعوا کہ ”من نوائے شاعر فرداستم“ مجذوب کی بڑ نہیں تھا۔ بہت سی باتیں جو انہوں نے 'جاوید نامہ' میں کہی تھیں حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوئیں۔ 'جاوید نامہ' میں ایک جگہ مردِ دانا زندہ رُود کو شمسی طاقت (سولر انرجی) کی بابت بتاتا ہے۔ فضا کی آلودگی کے خطرات سے آگاہ کرتا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں ہی ”ٹیسٹ ٹیوب بے بی“ کا ذکر آتا ہے۔ ہر بڑا شاعر لسان الغیب ہوتا ہے۔ اقبال کو اپنی پیش بینی، پیش گوئی اور مستقبل شناسی پر اعتماد تھا:

کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سے اک تصویر دیکھ

اور یہ شعر تو ضرب المثل بن گیا ہے۔

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

یا

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دُکاں نہیں ہے
جسے کھرا تم سمجھ رہے ہو، وہی زرِ کم عیار ہوگا

پہلے شعر میں بے مہار اختلاطِ اصناف اور دوسرے میں صارفیت اور تجارتی ذہنیت کے سیلاب کی آہٹ صاف آرہی ہے۔ مصنف نے یہاں رُوڈولف پان وِز کا یہ قول دہرایا ہے کہ ''حال کا تذکرہ کرتے ہوئے سچا شاعر مستقبل کو وجود میں لاتا ہے۔''

مصنف کی یہ بات توجہ طلب اور معنی خیز ہے کہ امریکہ اور یورپ میں جو لوگ اقبال کے قدرداں ہیں ان کے لئے اقبال کے کلام میں حرکت، پیش رفت اور اقدامیت کے عناصر میں بڑی کشش ہے۔ مثبت اور منفی عناصر کا باہم دگر دست و گریباں رہنا، پروردگار کا جلال و جمال، اس کا لطف اور قہر، حسن اور عظمت، رحم اور انصاف اقبال کے عقل اور عشق کے تصور میں انعکاس پذیر ہیں۔

مصنف نے نہ صرف قیاس کیا ہے بلکہ اُسے پایۂ ثبوت کو بھی پہنچایا ہے کہ اقبال نے خودی کا تصور رومی کے رسالے 'فیہ مافیہ' سے اخذ کیا ہے۔ اسی رسالے میں مولانا نے کہا ہے کہ نماز میں قیام اس دنیا میں ہوتا ہے، رکوع دوسری دنیا میں اور سجدہ خالق کے حضور۔

پیش لفظ کے آخر میں مصنف نے اقبال سے اپنے دیرپا عشق کا اعتراف کیا ہے۔ انہوں نے اسلامی فکر کی تشکیل میں اقبال کا جو حصہ ہے اس کو واضح کرنے کے لئے کئی کتابیں لکھی ہیں۔ جرمن زبان میں انہوں نے پاکستان پر ایک کتاب لکھی (۱۹۶۵) جو گواہ ہے اس وابستگی کی جو انہیں اقبال اور اس ملک کے ساتھ ہے جس کے قیام کو اقبال کے کلام سے تحریک ملی۔ اس کے علاوہ انہوں نے ''ہندوستان میں اسلامی ادب'' (۱۹۷۴)، ''کلاسیکل اردو لٹریچر'' (۱۹۷۶)، ''درد اور توفیق'' (میر درد اور شاہ عبدالعزیز کا مطالعہ)، ''فتحمند خورشید'' (مولانا رومی کا مطالعہ) (۱۹۷۸)، ''برصغیر میں اسلام'' (۱۹۸۰) اور ''محمد رسول اللہ'' (۱۹۸۶) تصنیف کیں۔ یہ کتابیں انگریزی زبان میں ہیں۔ مصنف نے جدید اسلام کے حوالے سے بہت سے مضامین لکھے۔ اور

اقبال کے کلام میں پیکروں کے استعمال کی تشریح کی۔ اس کے علاوہ 'جاوید نامہ' کی تشریح و توضیح ترکی زبان میں کی (۱۹۵۸)۔ مصنف نے اقبال کی اس منفرد خصوصیت کی طرف دھیان دلایا کہ انہوں نے مشرق اور مغرب کے دھاگوں سے ایک بہت خوبصورت، منقّش اور زر نگار چادر بُنی ہے۔

۱ کتاب کے پہلے باب کی سُرخی 'محمد اقبال' ہے جو تاریخی پس منظر، اقبال کی حیات، تخلیقات کے جمالیاتی پہلو اور ان کے مذہبی مقاصد کے بیان پر مشتمل ہے۔ دوسرے باب میں اسلام کے پانچ ستونوں کی بابت اقبال کی تعبیر و تفسیر کا بیان ہے۔ اسے مندرجہ ذیل ذیلی ابواب میں بانٹا گیا ہے: لاالہ الااللہ، محمد الرسول اللہ، صلوٰۃ، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد۔ تیسرے باب کا عنوان ہے 'دین کے اساسی اصولوں کی تعبیر'۔ چوتھا باب: اقبال کی فکر پر مشرقی اور مغربی اثرات سے بحث کرتا ہے اور صوفیوں اور تصوّف سے اقبال کے رشتے کو واضح کرتا ہے۔ پانچویں باب میں کتاب کا خلاصہ ہے۔

انا ماری شمل نے اسلام اور اقبال کا جو مطالعہ کیا ہے اس کی وسعت اور گہرائی حیرت انگیز ہے۔ تاریخی پس منظر ایک ذیلی باب ہے جس میں مصنف نے ۳۴ صفحات میں اسلام کی تاریخ کا اجمال قابلِ قدر احساس تناسب کے ساتھ پیش کردیا ہے۔ اقبال کی حیات کے اہم واقعات دوسرے ذیلی باب میں حُسنِ انتخاب کے ساتھ درج کئے گئے ہیں۔

تیسرا ذیلی باب ''اقبال کے کلام کا جمالیاتی پہلو'' اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس کے ۱۲ صفحات میں مصنف نے شاعر کے فن کی بابت اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اقبال کی نظر میں 'فن برائے فن' کا نظریہ دورِ انحطاط نے اس لئے ایجاد کیا ہے کہ وہ ہمیں زندگی اور طاقت سے محروم کردے۔ اقبال کا خیال تھا کہ فنون کو زندگی کے تابع ہونا چاہئے۔ مصنف نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گوئٹے اپنی کتاب کے اس باب میں جس کا عنوان محمد ہے لکھتا ہے کہ پیغمبر اور شاعر دونوں کو خدا کی طرف سے الہام ہوتا ہے؛ فرق یہ ہے کہ پیغمبر اپنے اس ملکہ کو ایک مقصد کے حصول اور خدمتِ خلق کے لئے استعمال کرتا ہے اور شاعر اس ملکہ کی اہمیت کو نظر انداز کرتا ہے، اس سے حظ اندوز ہوتا ہے اور قارئین کو حظ پہنچاتا ہے۔ مصنف رقم طراز ہے کہ مسلمان اہل قلم کو ایک بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ اسلام مذہبی جمالیاتی فلسفے سے بیگانہ رہا ہے۔ اس کی نگاہ میں دنیا کی حسین اشیاء کو مقصد یا حدِ نظر بنایا ہی نہیں جاسکتا کہ یہ

سب فانی ہیں۔ چنانچہ اقبال اُردو اور فارسی کی شاعری کی قنوطیت اور آسائش پسندی اور شعری علائم کے ابہام اور دو رُخی اور آہ و فریاد کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے رہے۔ اس رَوش نے باوجود اس کے کہ وہ لسان الغیب کے شعری مرتبے کو تسلیم کرتے تھے اقبال کو 'اسرارِ خودی' میں حافظ کو سخت نکتہ چینی کا ہدف بنانے پر آمادہ کر دیا۔ مصنف نے بالغ نظری کے ساتھ اس نکتہ چینی کا سرا اس تنقید کے ساتھ جوڑا ہے جو اقبال نے بعد میں یورپ کی بے جان تہذیب و تعلیم اور اس کے تباہ کن اثرات پر کی۔ اہداف کے اس اشتراک پر غالباً پہلے کسی ناقد کی نگاہ نہیں گئی تھی۔ اقبال کی ایک تحریر سے، جو ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی، مصنف نے مندرجہ ذیل اقتباس دیا ہے۔

"تمام انسانی فنون آخری مقصد (یعنی زندگی) کے تابع ہونا چاہئیں اور ہر شے کی قدر و قیمت کا تعیّن اس کی حیات افروزی کے حوالے سے کرنا ہی مناسب ہے۔ اعلاترین فن وہ ہے جو ہماری خوابیدہ قوتِ ارادی کو بیدار کرتا ہے اور ہمیں زندگی کی آزمائشوں کا مقابلہ مردانگی سے کرنے کے آداب سکھاتا ہے۔ ہر وہ شے جو غنودگی لائے اور جو ہمیں اپنے گردو پیش کی حقیقت سے غافل کر دے وہ انحطاط اور موت کا پیغام لاتی ہے۔ فن برائے فن کا نظریہ انحطاط کی ایجاد ہے جو فریب دے کر ہمیں زندگی اور طاقت سے محروم کر دیتی ہے۔"

مصنف رقم طراز ہے کہ فن برائے فن کی بابت اقبال کا رویّہ قرآن اور حدیث کے عین مطابق ہے۔ آنحضرت نے دَورِ جاہلیت کے مشہور قادر الکلام شاعر امرالقیس کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ لوگوں کو دوزخ کی طرف لے جانے والا ہے۔

عبدالرحمٰن چغتائی کے 'مرقع چغتائی' کا پیش لفظ لکھتے ہوئے اقبال نے تبصرہ کیا تھا کہ "کسی قوم کی روحانی صحت کا انحصار بڑی حد تک اس بات پر ہوتا ہے کہ اس کے شُعراء اور فنکار کس قسم کے محرکات سے اثر پذیر ہو رہے ہیں۔ ایک انحطاط آمادہ فنکار جو اپنے گیتوں کے دام میں اپنے پڑھنے یا سننے والوں کو لا سکتا ہے وہ اٹیلا یا چنگیز کی افواج سے زیادہ تباہ کن ثابت ہوگا۔"

مصنف نے یہاں اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے اقبال نے چغتائی کے نقوشِ مُو قلم کے لئے پیش لفظ کیوں کر لکھ دیا جب کہ چغتائی نے اپنی تصاویر کلاسیکی "منی ایچر" پینٹنگ کے زیرِ اثر بنائی ہیں اور وہ رومان سے بھری ہوئی ہیں، اور ان میں اس تازگی، شادابی اور قوت کی آہٹ بھی نہیں ملتی جو اقبال کی نگاہ میں آرٹ کا مقصود بالذات ہے۔ فنون کے متعلق اقبال کے

موقف کا سب سے دلچسپ اظہار ڈالمر لیوما کے نام شاعر کے خطوط میں ملتا ہے۔ یہاں مصنف نے تبصرہ کرتے ہوئے اس تضاد کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اقبال نے ایک طرف تو فن کی کلاسیکی روایت کو تنقید کا ہدف بنایا ہے اور دوسری طرف اپنے اشعار میں کلاسیکی شاعری کی علامتوں اور پیکروں کو بے دریغ استعمال کیا ہے۔ مصنف نے ان علامتوں کا ذکر کیا ہے جو عام طور پر جوڑے کی شکل میں استعمال ہوتی چلی آئی ہیں مثلاً گل و بلبل، شمع و پروانہ وغیرہ۔ اقبال کا رجحان نمایاں طور پر متضاد جوڑیوں کی طرف رہا ہے لیکن گل و بلبل اور شمع و پروانہ سے کہیں زیادہ ان کے کلام میں غیر مرئی اور توصیفی جوڑے نظر آئیں گے مثلاً عشق و عقل، جمال و جلال، فقر[1] و شاہی، خلوت و جلوت۔ ان کے علاوہ تاریخی شخصیتیں جیسے ابراہیم و نمرود، موسیٰ و فرعون وغیرہ جو تضاد کے رشتے میں بندھی ہوئی ہیں۔ منفرد تاریخی شخصیتیں جیسے محمود غزنوی، نادر شاہ، احمد شاہ ابدالی، خوشحال خاں خٹک کو بھی علامتی منصب دیا گیا ہے۔ ٹیپو سلطان اور طغرل وغیرہ شجاعت کے علائم کا کام کرتے ہیں۔ تاریخی شخصیات میں جو وضع انتخاب کارفرما ہے وہی مظاہر قدرت کے تذکرے میں دکھائی دیتی ہے۔ روایتی گلاب کے بجائے اقبال نے اپنے افکار کی ترجمانی کے لئے لالہ کا انتخاب کیا ہے۔ اپنی جڑ کی تاریکی سے اُبھرتا ہوا یہ پھول خودی کی علامت بن گیا جو اپنے اظہار کے لئے بے تاب ہے۔ یہ شعلۂ طور کی مانند ہے، جو اپنے راز کو طشت از بام کرنے کے لئے موسیٰ کا منتظر ہے۔ وہ ازل سے لہو رنگ جامۂ شہادت پہنے ہوئے ہے۔

شاہین مردِ آزاد کی علامت ہے۔ جگنو بھی خودی کی علامت بن جاتا ہے جسے شاعر کے نغمے نے تابناک اور شعلہ بار بنا دیا ہے۔ اور پھر وہ طوفان بدوش قطرہ جو سمندر میں گم ہو جانے کے بجائے گوہر شاہوار بنتا ہے۔ اقبال کی نگاہ میں فن زندہ تب ہی ہوتا ہے جب اس کی رگوں میں شاعر کا خونِ جگر دوڑ رہا ہو۔ شاعر قوم کے سینے میں دل کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو قوم اپنے شاعر سے محروم ہو وہ مٹی کے ڈھیر سے زیادہ نہیں ہوتی۔

بہت سی مثالیں دینے کے بعد مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاعری زندہ و تابندہ تاریخ ہے اور ایسی پیش بینی اور پیش گوئی ہے جو تاریخ کو جنم دیتی ہے۔ دوسرے مشرقی شعراء کے مقابلے میں اقبال کی شاعری صناعانہ پیچیدگیوں اور مبالغہ آمیز علائم سے بالاتر ہے۔

---

[1] "فقر" کا ترجمہ (spiritual poverty) یا "روحانی افلاس" محلِ نظر ہے۔ اس قسم کی لسانی یا تعبیری غلطیاں زیرِ نظر کتاب میں کہیں کہیں پائی جاتی ہیں۔ ادب اور اختصار دونوں انہیں گنانے سے مانع ہیں۔

کلاسیکی علامتوں اور اسالیب کو اقبال نے ان سے ناوابستگی کا اظہار کرنے کے باوجود کیوں استعمال کیا؟۔ اس سوال کا جواب مصنف نے اس طرح دیا ہے کہ شاعر کے قارئین اس وضع کلام کے خوگر تھے اور ان بحور و اوزان سے قارئین کو وہ شعار یاد رکھنے میں مدد ملتی تھی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ وجوہ ضمنی اور فروعی ہیں۔ اصل وجہ یہ ہے کہ شاعر ادبی روایت کا ایک حصہ ہوتا ہے، وہ کتنا ہی انحراف کرے، خود کو اس روایت سے آزاد اور الگ نہیں کر سکتا۔ جو شاعر نئے افکار کی دنیا بسانے چلا ہو وہ خود اینٹیں پکانے اور مسالہ بنانے میں اُلجھنا نہیں چاہے گا۔ سامانِ تعمیر وہی ہوگا جس سے اگلے شعراء اپنے قصر بناتے رہے۔ شاعر اس میں سے افکارِ تازہ کو بیان کرنے کے لئے جو سامان موزوں ہوگا اسے منتخب کرے گا اور اسی سے اپنی آرزوؤں کا قصر بنائے گا۔

مصنف نے اسلام کے پانچوں ستونوں میں سے ہر ایک کی بابت اقبال کی تعبیرات کا مفصل بیان کیا ہے۔ اس تفصیل میں شاعر کے کلام، اس کے پس منظر اور اس کے بیانات سے مدد لی گئی ہے۔ یہ باب ۱۰۶ صفحات پر محیط ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے مصنف کے مطالعے کی وسعت اور گہرائی کا۔ اور یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کی فکر اسلام سے کس حد تک متاثر ہوئی ہے۔

تیسرے باب کا تعلق دین کے بنیادی ارکان کی تعبیر سے ہے۔ یہ باب ۱۱۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ فرشتوں، صحائف، انبیاء اور روز حشر کی بابت اقبال کی تعبیر کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ فرشتوں کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ مسلمانوں کا یقین فرشتوں کی بابت اتنا محکم ہے، اس کا اندازہ ان کے اس ردِ عمل سے لگایا جا سکتا ہے جو ان سے سرسید کے اس نظریے پر ظاہر ہوا کہ فرشتوں کی حیثیت انسانی روح کی مختلف صلاحیتوں کے نمائندوں کی ہے۔

ابلیس کے بارے میں مصنف نے مغربی اور مشرقی تصورات کی وضاحت کی ہے۔ وہ آخر میں اس نتیجے پر پہنچی ہیں کہ ابلیس کے بارے میں مختلف تعبیرات کو ملا کر اقبال نے ایک بڑی دلکش شخصیت تعمیر کر دی ہے۔ یہاں مصنف نے بوسانی کی اس کتاب سے اقتباس کیا ہے جس میں وہ ابلیس سے متعلق نظموں کا ترجمہ کرتے ہوئے اقبال کے تصورِ ابلیس کے پانچ

پہلوؤں کاذکر کرتا ہے جو ذیل میں درج ہیں :

(۱) عمل اور طریق کار اور گھمنڈ میں پروردگار سے سر تابی۔ یہاں اقبال پر ملٹن کا اثر نمایاں ہے۔

(۲) ابلیس کے بارے میں قدیم عبرانی اور اسلامی تصور کہ وہ خالق کی مشیت کا ایک آلۂ کار ہے۔

(۳) شر کا مسیحی متصوفانہ تصور جو ایران سے مستعار ہے۔

(۴) تصوف اور یوروپین عینیت (آئیڈیلزم) کا یہ خیال کہ ابلیس ذاتِ باری کا ایک جزو ہے۔

(۵) شیطان کی شخصیت کے عملی اور سیاسی مظاہر جو شاعر کے یوروپ مخالف اور تصوف مخالف مسلک کی ترجمانی کرتے ہیں۔

آخری باب میں جو کتاب کا لُبِّ لُباب ہے انا ماری شمل نے اُن تضادات پر روشنی ڈالی ہے جو اقبال کے یہاں ملتے ہیں۔ مثلاً 'ہمہ اوست' کے نظریے کو چھوڑ کر 'ہمہ از وست' کے نظریے کو اختیار کرنا۔ اسی طرح ترکی کے آوازۂ تجدید کی اقبال کے یہاں ستائش بھی ملے گی اور مذمت بھی۔ نکتہ چیں تشبہات کے استعمال تک پہنچ گئے اور اعتراض کی اُنگلی اس بات پر اُٹھائی کہ ایک وقت میں جب اہلِ ایران نے اسلامی دَور کو بھلاتے ہوئے رُستم کو اپنا ہیرو قرار دیا تو یہ بات اقبال کو ناگوار ہوئی لیکن اُسی رستم کو انہوں نے شجاعت کی علامت کے طور پر اپنے کلام میں استعمال کیا۔ اسی قسم کی نکتہ چینی اس بات پر کی گئی ہے کہ یوں تو افلاطون کو اقبال نے ہدف تعریض بنایا تھا لیکن عورت کی عظمت کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ ہر چند وہ افلاطون کے مکالمات نہیں لکھ سکتی تاہم وہ افلاطون کو جنم تو دے سکتی ہے۔

آخری دونوں اعتراضات تو بالکل سطحی ہیں اور اسالیب بیان سے نکتہ چینوں کی ناواقفیت کے غماز ہیں۔ یہ اعتراضات دراصل اس لائق بھی نہیں تھے کہ ان پر تبصرہ کیا جاتا۔ ترکی کی بابت متضاد بیانات کا سمجھنا بھی زیادہ دشوار نہیں۔ خلافت کے آخری ایام میں وہ یوروپ کا 'مردِ بیمار' بن گیا تھا۔ کمال اتاترک نے ایک عصر آفریں انقلاب کے ذریعہ اس میں زندگی

اور توانائی کی لہر دوڑادی اور یوروپ کی یورِش کو پیچھے دھکیل دیا۔ یوروپ سے بہت سی اچھی باتیں اخذ کیں لیکن نقل کے اس عمل میں عقل سے کام لینے کے بجائے انتہاپسندی اختیار کی گئی جس نے اسلام بیزاری کی شکل اختیار کرلی۔ یہ بدلتا ہوا رُخ ظاہر ہے کہ اقبال کی نظروں میں معیوب تھا۔

دوسرے اعتراضات کی بابت مصنف نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ ہر ذی حیات میں تضادات سر اٹھاتے ہیں۔ ایسا دو شکلوں میں ہوتا ہے : یا تو پہلے کے خیالات گہرائی اور شدت پکڑ لیتے ہیں یا فرسودہ خیالات کو کھڑکی سے باہر پھینک دیا جاتا ہے۔ اقبال نے خود اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے تضادات جمع کر رکھے ہیں (بانگ درا)۔ اپنی ایک تقریر میں بھی انہوں نے کہا ہے کہ شعر ہی تضاد سے بری ہوتے ہیں۔

اقبال کے کلام پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ اردو کی کلاسیکل شاعری کے برعکس جو سادہ اور شیریں ہے، اقبال کا کلام مغلق ہے اور عام آدمی کے لئے اس کا سمجھنا مشکل ہے۔ اپنے تجربے سے ایک دلچسپ مثال دیتے ہوئے مصنف نے بتایا کہ اقبال کے کلام کی قدر کرنے کے لئے عالم فاضل ہونا ضروری نہیں ہے۔ کم خواندہ انسان بھی ان کے کلام میں حرکت اور توانائی کی پُرزور کشش محسوس کرتے ہیں۔ جو لوگ اقبال کے فلسفے کو تعریض کا ہدف بناتے ہیں وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ وہ فلسفہ جو شاعری کا لباس پہن لیتا ہے اس فلسفے سے مختلف ہوتا ہے جو ایک مستقل علم ہے۔ اقبال تعقّل کے اسیر نہیں تھے، وہ خدا کی ہستی کو طاقت اور حرکت سے تعبیر کرتے تھے۔

اقبال کے تصور خودی کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے یہ معنی خیز بات کہی ہے کہ انہوں نے انسان کی تخمین نو بہ حیثیت ایک انسانی وجود کے نہیں بلکہ خدا سے اس کے تعلق کے محور پر کی ہے۔

پایانِ داستان میں یہ بات شاید دہرانے کے لائق ہو کہ 'پرِ جبرئیل' (کتاب کے نام کا یہ ترجمہ اسے "بالِ جبریل" سے ممتاز کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ بالِ جبریل اقبال کے ایک مجموعہ کلام کا نام ہے اور پرِ جبریل اقبال کی ساری شاعری اور شخصیت کو محیط ہے) جامعیت اور معنویت دونوں کے لحاظ سے ایک قابل قدر کتاب ہے۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ایک جرمن خاتون نے جو جرمنی میں کلیسا کے زیر سایہ پلی بڑھی؛ اسلامی زبانوں، اسلامی ادب اور اسلامی فلسفے سے

اتنی وسیع اور گہری واقفیت حاصل کر لی۔

پہلے اڈیشن کے پیش لفظ میں مصنف رقمطراز ہے کہ اس کتاب کو لکھنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اقبال نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح سے دیکھا اور دکھایا ہے، کہاں تک اس کی فکر نے روایت کا ساتھ دیا ہے، روایت کے کن حصوں کو اس نے ترک کیا ہے اور کہاں تک اس نے روایتی مذہبی عناصر کی نئی اور بالکل غیر متوقع تعبیر کی ہے۔ مصنف نے اقبال کے طرز فکر، طریق استدلال، روحانی کرب اور پھر مذہب کے دامن میں ذہنی سکون پانے کی رُوداد قارئین کو بہم پہنچائی ہے۔ اس نے اقبال کی فکر کے مغربی اور مشرقی عناصر کا ذکر کیا ہے، مشرقی اور اسلامی عناصر کا بہت تفصیل کے ساتھ، مغربی عناصر کا اجمالاً۔ 'پرِ جبریل' پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر اور ان کا فن اسلام سے کس ہمہ جہت ڈھنگ سے اثر پذیر ہوا ہے۔

کتاب کی جامعیت کو تسلیم نہ کرنا زیادتی ہو گی؛ ہمیں اس کا گلہ نہیں ہونا چاہئے کہ اس میں نئی روشنیاں اور بصیرتیں کم ہیں، یا کہیں کہیں زبان و بیان کی غلطیاں نظر آتی ہیں۔ آخرالذکر کے بارے میں مصنف نے بطورِ اعتذار خود ہی کہہ دیا ہے کہ انگریزی ان کی زبان نہیں ہے اور ان سے اہل زبان کی سی قادرالکلامی کی توقع رکھنا مناسب نہ ہوگا۔ اور کسی ایسے مصنف سے جو کئی زبانوں میں اپنے مافی الضمیر کا اظہار کر سکتا ہو ٹکسالی زبان کی امید رکھنا اور زیادہ نامناسب ہوگا۔ لیکن محاورہ اور گریمر اور عبارت کی جو غلطیاں راہ پا گئی ہیں وہ بھی نہ ہوتیں تو کیا ہی اچھا ہوتا۔

ہمارے سامنے ہزاروں ہندوستانیوں کی مثال ہے جو انگریزی اہل زبان کی طرح لکھتے ہیں یا جن کی زبان کو اہل زبان سے سندِ اعتبار ملی ہے۔ دور کیوں جایئے، علیگڑھ کے پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے شیکسپئر اور بلیک پر جو تنقیدی مضامین لکھے ہیں ان کی انگریزی ادب کے حلقوں میں بہت ہی پذیرائی ہوئی ہے۔ ان کے اسلوبِ تحریر کی اصابت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جوزف کانریڈ نے، جس کا وطن پولینڈ تھا، انگریزی سیکھنا اٹھارہ سال کی عمر میں شروع کیا اور پھر اس نے کئی ناول (بہ شمول کلوسٹرومو اور لارڈ جم) انگریزی میں لکھے جن کا خیر مقدم انگریزی ناقدوں نے کیا۔ بہر کیف انا ماری شمل کی کتاب کا یہ ہلکا سا نقص ردئے زیبا پر تل کی حیثیت رکھتا ہے۔

انا ماری شمل
ترجمہ: نقی حسین جعفری

رسول اللہؐ کی امتیازی شان

اسلام میں منصب نبوت کی بحث کا ایک باب انبیاء کی عصمت سے متعلق ہے۔ بنیادی طور پر اس کے معنی ہیں "فسق و فجور سے محفوظ یا پاک ہونا" اور اس کے مفہوم میں نہ صرف ایک کامل اخلاق بلکہ کسی حد تک اکملیت کا پر تو بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ اسلامی موقف کے مطابق خدا اپنے نبیوں کو خطا و عصیان سے کامل طور پر محفوظ رکھتا ہے، تاکہ کلام الٰہی اپنے انسانی حاملین کے کردار پر کسی داغ کے سبب آلودہ نہ ہو جائے۔

عصمت کے تصور کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اسلامی تصورِ نبوت کو عمومی طور پر واضح کیا جائے۔ قرآن کا ارشاد ہے کل قومٍ ھاد (قرآن، سورہ ۱۰ آیت ۴۸) دوسری جگہ کہا گیا ہے اللہ نے کسی نبی کو نہیں بھیجا جو اس قوم کی زبان نہیں جانتا تھا جن میں وہ مبعوث کیا گیا۔ جاء تھم رُسُلُھُم بالبینٰت فردو أیدیھم فی افواھم (سورہ ابراہیم آیۃ ۹)۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے آپ کو پوری تاریخ میں بغیر کسی گواہ کے نہیں رکھا۔ آدمؑ سے، جو اللہ کے پہلے نبی بھی تھے، نبیوں کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک کہ اللہ نے محمد رسول اللہ کو یا ایھا النبی کہہ کر مخاطب نہیں کیا اور جنھیں خاتم النبیین کے خطاب سے نوازا۔ نبی کا منصب نئی شریعت کا نفاذ نہیں، یہ ذمے داری اللہ نے رسول یا پیغامبر کو دی ہے۔ انبیاء کی تعداد کے بارے میں تو کچھ نہیں کہا جا سکتا لیکن صاحب شریعت رسولوں کے بارے میں زیادہ قطعیت سے کہا جا سکتا ہے۔

ایک معروف حدیث کے مطابق رسول اللہؐ نے ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء اور تین سو تیرہ رسولوں کی نشاندہی کی ہے۔ قرآن میں ان میں سے ۲۸ کا ذکر ملتا ہے لیکن مسلمانوں کو اس بات کے اعتراف میں کبھی کوئی تردد نہیں رہا کہ ان کے علاوہ جن کا ذکر قرآن میں ہے، دنیا میں

اور بھی نبی مبعوث ہوئے ہوں گے۔ چین یا لاطینی امریکا بھی اس نعمت سے کیوں کر محروم رہے ہوں گے کہ انہیں اللہ کے راستے اور اس کی شریعت سے آگاہ کیا جائے۔

عظیم المرتبت پیغمبروں میں پانچ ایسے ہیں جنہیں اولوالعزم (سورۃ احقاف، آیت ۳۵) کہا گیا ہے۔ ان میں محمد رسول اللہؐ، ابراہیمؑ (تین ابراہیمی مذاہب: یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے بابا آدم) موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور نوحؑ۔ ابراہیمؑ کا رتبہ رسول اللہؐ کے بعد سب سے اعلیٰ ہے۔ متکلمین نے اس بابت بحث بھی کی ہے کہ خلیل اللہ محمدؐ ہیں یا ابراہیم، اور صوفیوں کا دعویٰ ہے کہ اللہ کے رسول، خلیل اللہ نہیں بلکہ حبیب اللہ ہیں۔ بعد کے زمانوں میں محمدؐ کو حبیب اللہ کی حیثیت سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی جبکہ خلیل اللہ مخصوص طور پر ابراہیمؑ کے لئے، اور کلیم اللہ موسیٰ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ درحقیقت محمدؐ کے لقب حبیب اللہ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی اور ان کے مقلدین کا خیال ہے کہ اسلام محبت کا مذہب ہے، اس لئے کہ حبیبیت کے جس درجے پر محمدؐ فائز ہیں، کسی اور نبی کو وہ مقام نہیں ملا۔

(Annemarie Schimmel, *As Through a Veil*. p. 39)

بعض متکلمین کے رسالوں میں نبی کی خصوصیات کا اجمالی ذکر بھی ملتا ہے۔ سنوسیہ کے مطابق جو اواخر عہد وسطیٰ کے عقائد پر مبنی رسالہ ہے نبی کے لئے چار خصوصیات لازمی ہیں: وہ صادق ہو، امین ہو، تبلیغ کی ذمے داری سے سرفراز ہو اور عقل و فطانت سے بہرہ ور ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ وہ کذب، خیانت اور اللہ کے پیغام کو چھپانے کا مرتکب (کتمان) یا عقل سے عاری (بلذہ) ہو۔ نبی اتفاقاً یا حادثاتی طور پر کسی بشری کمزوری کا حامل بھی ہو سکتا ہے۔ عصمت کے تصور کو یعنی خطا اور گناہ سے محفوظ رہنے کے عقیدے کو انہی تناظرات میں دیکھنا چاہئے۔ قاضی عیاض انبیاء کے ذکر میں لکھتے ہیں کہ "انہیں اللہ کی طرف سے (اختیاری اور اکتسابی طور پر) پوری طرح محفوظ اور منزہ کیا گیا ہے۔ یہ اصول محمدؐ جو اشرف الانبیاء ہیں کے سلسلے میں اور بھی اہم اور روشن ہے۔

قدیم زمانوں میں ہمیں کوئی ایسی مستند تحریر نہیں ملتی جس سے انبیاء کے معصوم عن الخطاء والنسیان ہونے کا ذکر ملتا ہو اور اس ضمن میں قرآن کے اولین مفسرین

کے یہاں تضادات ملتے ہیں۔ کچھ مفسرین محمد کو تمام اخلاقی کمزوریوں سے مبرا سمجھتے ہیں، لیکن وہ اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیتے کہ بعثت سے پہلے رسول کی اس حیثیت میں کیا کوئی فرق کیا جانا چاہئے، جبکہ وہ صرف نبی ہی نہیں بلکہ خاتم النبیین بھی ہیں۔ سورۃ الضحیٰ کی یہ آیت و وجدك ضالاً فهدى اس تناظر میں ایک دوسرا پہلو پیش کرتی ہے۔ کچھ قدیم مفسرین اس آیت میں محمدؐ کے بچپن کو دیکھتے ہیں جس میں اہل مکہ کے مذہب کی تقلید کا امکان پایا گیا ہو تاں آنکہ اللہ نے انہیں ایک رب کی پرستش کے لئے ہدایت کی ہو۔ اس سلسلے میں شرح صدر کا واقعہ اہم بن جاتا ہے جسے دل کی پاکیزگی اور نبوت کے اعلان سے پہلے کے مرحلے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ بعض مفسرین یہ بھی باور کراتے ہیں کہ محمدؐ نے ہمیشہ اہل مکہ کی بت پرستی سے انحراف کیا۔ نوجوانی کے دور میں بھی محمدؐ نے اپنے ہم سنوں کے ساتھ کھیل تماشے میں شامل ہونے سے ہمیشہ گریز کیا اور وہ کسی شئے سے اتنے متنفر نہ تھے جتنا مکہ کے بتوں سے۔ ابو نُعیم نے دلائل میں ایسے کئی واقعات کا ذکر کیا ہے جس میں محمدؐ نے اپنے دور شباب میں تمام طرح کی ترغیبات کبیرہ وصغیرہ سے اپنے کو محفوظ رکھا۔ علامہ زمخشری صاف طور پر سورۃ الضحیٰ کی تفسیر میں لکھتے ہیں "اگر کوئی کہتا ہے کہ محمدؐ نے چالیس برسوں کی زندگی اسی طرح سے گزاری جس طرح ان کے ساتھی گزارتے تھے اور یہ کہ وہ اُن علوم میں اپنے ساتھیوں کی طرح ہی کامل یا کم ماہر تھے تو مجھے کوئی شکایت نہیں، لیکن کوئی اگر یہ کہے کہ وہ اپنے ہم سنوں کی طرح کافرانہ اور مشرکانہ رسوم میں شامل تھے تو میں توبہ استغفار پڑھوں گا۔"

ایک روایت جس کا ذکر بار بار کیا جاتا ہے اور جس میں کہا گیا ہے کہ ایک بار شیطان نے محمد کو اس بات پر راضی کرلیا کہ وہ اہل مکہ کے تین بڑے بتوں : لات، عزیٰ اور منات کو غرانقہ کے طور پر تسلیم کرلیں، اور بندے اور خدا کے درمیان ان کی حیثیت کو تسلیم کرلیں، کبھی لائق اعتناء نہیں سمجھی گئی۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے اور بہت سی حدیثوں سے یہ بات ثابت بھی ہے کہ محمد کثرت سے توبہ واستغفار کرتے تھے، اور ان کا استغفار ان کے معصوم عن الخطاء ہونے کے باوجود ان پر غالب تھا۔

نماز کے لئے کھڑے ہونے سے پہلے اللہ کے رسول کہا کرتے تھے

"تو میرا آقا ہے میں تیرا بندہ ہوں، میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا اور میں اپنے
گناہ کا اعتراف کرتا ہوں، پروردگار میرے سارے گناہوں کو معاف کر دے
اس لئے کہ تیرے سوا گناہوں کو معاف کرنے والا کوئی نہیں ہے۔"

اس توبہ واستغفار کو جسے بظاہر محمدؐ کی بشری کمزوریوں اور خطاء وعصیان کا اعتراف سمجھا جاسکتا ہے، درحقیقت اہل ایمان کو نصیحت کرنے اور ان کے سامنے عبدیت کی بھرپور مثال پیش کرنے کا وسیلہ سمجھا گیا جیسا کہ گیارہویں صدی کے اندلوسی عرب متکلم ابن حزم نے کہا ہے "اگر نبیوں میں احکام الٰہی کی خلاف ورزی کا امکان ہوتا تو ہم سب کو اس خلاف ورزی کی کھلی چھوٹ ہوتی کیوں کہ ہم سے نبیوں کی تقلید کرنے کو کہا گیا ہے۔ اس طرح ہمیں یہ معلوم ہوتا کہ ہمارا ایمان تمام تر خطاو عصیان ہے اور جو بھی نبی کا عمل ہے وہ احکام الٰہی کے خلاف ورزی پر محمول کیا جاتا" (الفصل فی الملل والاهواء النحل)۔ مذکورہ استدلال آج بھی اسی طرح مستند ہے۔ درحقیقت اللہ کے احکام کی کامل پیروی اسی صورت میں معنی خیز ہے جب محمدؐ کو تمام خطاو عصیان سے منزہ اور بری سمجھا جائے اور اسی صورت میں ہی ان کی حیات طیبہ کی ایک ایک جزوی تفصیل ہمارے لئے اعلیٰ نمونہ بنتی ہے۔

محمدؐ کی ذات کے بارے میں بعض مشاہدات اسی تناظر میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس بات کو کہ رسولؐ کے جسم سے نور جھلکتا تھا ان کی اعلیٰ روحانی اور نوری صفات کے جسمانی اظہار کے استعارے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ محمدؐ کی ذات میں کچھ بھی ایسا نہ تھا جس کو جسم اور نفس کے تقاضوں پر محمول کیا جائے اور جو گناہ سے کبھی آلودہ ہو سکے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے کہ محمدؐ کی عصمت کے تصور کے فروغ کے پس منظر میں شیعی اثرات بھی کارفرما رہے ہیں۔ اس لئے کہ ائمہ کی عصمت کا تصور شیعہ علماء کے یہاں ہمیشہ ایک بنیادی عقیدہ رہا ہے اور ائمہ کے جد اعلیٰ (محمدؐ) کی عصمت کا وہ تصور اپنے پورے کمال کے ساتھ ضروری تھا تاکہ وہ نور الٰہی کے منبع کے طور پر دیکھے جائیں۔

کچھ مذہبی طبقے یہ مانتے تھے کہ ایسا ممکن ہے کہ نبی سے کوئی گناہ سرزد ہو جائے یہاں

تک کہ گناہ کبیرہ بھی۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ قرآن نے بعض نبیوں کے ایسے اعمال کا ذکر کیا ہے جس میں ان کے گناہ کے ارتکاب یا لغزشوں کا ذکر ملتا ہے۔ بعض دور اول کے مفسرین نے نبیوں میں گناہ صغیرہ کے ارتکاب کے امکان کو خارج نہیں کیا ہے۔ معروف مورخ اور مفسر قرآن طبری سورۃ فتح کی ابتدائی آیات کی تشریح میں لکھتے ہیں :

انا فتحنا لك فتحاً مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر

اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو باخبر کرتا ہے کہ یہ بڑی فتح جس سے اس نے ان کو سرفراز کیا اور وہ فضل جو اُن پر تام کیا، رسول کو شکر گذاری اور استغفار سے ہمکنار کرے اور ان کی اس دعا کے انعام میں اللہ تعالیٰ انہیں ان لغزشوں سے بس معاف فرمادے گا جو اس فتح سے پہلے ان سے سرزد ہوئیں یا فتح کے بعد ہو سکتی ہیں... اگر ایسا نہیں ہے تو نبی کو استغفار کا حکم جو بعد کی سورتوں میں بھی دہرایا گیا ہے بے معنی ہو جائے گا اور محمدؐ کی عبادت اور استغفار کی کثرت کو سمجھنے میں بھی دشواری ہوگی۔

طبری اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کے بے پناہ فضل و رحمت جس سے محمدؐ ہمکنار ہوئے، ان کی شکر گذاری میں شدت اور اللہ سے قربت کا باعث بنی۔ یہی نقطہ نظر صوفیاء کے یہاں بھی موجود ہے، اس فرق کے ساتھ کہ شکر گزاری کا بے پناہ جذبہ صرف محمدؐ کا امتیاز نہیں ہے بلکہ یہ ہر مومن کے لئے فرض عین ہے۔

بعض شارحین، خاص طور پر معتزلہ کے طبقے کے، یہ سمجھتے تھے کہ رسول سے صرف غفلت میں لغزش ہو سکتی ہے، اور یہ کہ رسول کی ادنیٰ سے ادنیٰ لغزش عام انسانوں کے گناہ سے زیادہ بڑی ہے اور یہ کہ رسولوں کی کوتاہیاں زیادہ قابل گرفت ہیں۔ بعد میں معتزلہ کے یہاں یہ روش ضرور ملتی ہے کہ نبی سے کوئی لغزش ہو ہی نہیں سکتی، نہ تو غفلت میں اور نہ شعوری طور پر۔ اس طبقے کی تعلیمات سخت اخلاقیات پر مبنی ہیں اور یہ لوگ اللہ کو عادل مطلق مانتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ کا عدل انتہائی نافع ہے جس کا یہ بھی تقاضا ہے کہ اس کا بھیجا ہوا پیغامبر تمام طرح کی لغزشوں اور اخلاقی کمزوریوں سے کامل طور پر منزّہ ہو۔

اس کے برخلاف اشاعرہ کے یہاں اس سے مختلف نقطہ نظر کی تعبیر ملتی ہے۔ ان سے

سب سے بڑے متکلم الباقلانی کہتے ہیں کہ انبیاء کی عصمت کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ کے پیغام کو من وعن پہنچانے کے فریضے میں انبیاء پوری طرح اللہ کے تحفظ میں ہیں اور اس میں وہ دانستہ طور پر کسی طرح کا ردوبدل کرنے سے عاجز ہیں۔ علاوہ ازیں وہ بڑی لغزشوں اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بھی بری کئے گئے ہیں۔ قاضی عیاض نے باقلانی کی اس رائے پر کسی قدر ناپسندیدگی ظاہر کی ہے (قاضی عیاض کی کتاب الشفاء)۔ باقلانی کی رائے کو سمجھنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان کے نظام فکر میں قرآن کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ باقلانی کے مطابق کلام الٰہی مسلمانوں کی زندگی کا مرکزی نقطہ ہے اور وہی اہم ہے اور اس کلام کو ہم تک پہنچانے والا اتنا اہم نہیں ہے، لیکن باقلانی نے نبی کے بتائے ہوئے بعض اصولوں کی تقلید پر بھی زور دیا ہے مگر ان کا اطلاق صرف دینی امور میں ہونا چاہئے نہ کہ ان کی حیات طیبہ کی ان تفصیلات سے جو ہمیں حدیث میں ملتی ہیں۔ باقلانی کا نظریہ جدید دور کے متکلم (سر سید احمد خاں اور ان کے رفقاء) سے قریب ہے کہ مسلمانوں پر رسول کی پیروی صرف دینی امور میں فرض ہے۔

لیکن عمومی طور پر نبی کی عصمت مطلق کا عقیدہ مقبول رہا ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے کہا ہے: "چنانچہ ہم اِس عقیدے پر قائم ہیں اور اس پر اجماع امت بھی ہے کہ وحی الٰہی کے الفاظ کو ہم تک پہنچانے میں یا اللہ کی مرضی کے اظہار میں دانستہ یا نادانستہ، خوش مزاجی کی کیفیت میں یا ناراضگی میں، حالت صحت یا بیماری میں محمدؐ کے لئے ناممکن تھا کہ کسی قسم کا ردوبدل کر سکیں۔" اور اگر کبھی نبیؐ سے دنیاوی امور میں کوئی غلطی سرزد بھی ہوئی جیسا کہ کھجور کی کاشت سے متعلق روایت ہے، رسول اللہؐ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور اس غلطی کا ازالہ ہو گیا۔

محمدؐ کے مطلقاً معصوم عن الخطاء ہونے کے عقیدے کے فروغ میں صوفیاء کا بڑا حصہ ہے۔ قلب کا انتہائی وفور شوق (The Overcloudings of the heart) جس کا ذکر ایک معروف حدیث میں ملتا ہے صوفیاء کے نزدیک قرب الٰہی کے سفر میں نبی کے مسلسل نوری مقامات طے کرنے سے عبارت ہے۔ صوفیاء نے اس وفور شوق کو ان تبدیل ہوتی ہوئی روحانی حالتوں سے تعبیر کیا ہے جن کا تجربہ سالک قرب الٰہی کے سفر کے دوران کرتا ہے۔ (شیخ عبدالقادر جیلانی کی فتوح الغیب کے حوالے سے)

صوفیاء کے یہاں ایک اور حدیث نبوی کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو ان کی اپنی روحانی تعلیم میں سنت محمدی کا درجہ رکھتی ہے۔ مذکور ہے کہ جب ایک بار محمدؐ سے شیطان اور اسفل جذبات اور نفسانی خواہشات کے بارے میں پوچھا گیا تو گفتگو کے آخر میں اللہ کے رسول نے کہا "اسطمه شید مانی" یعنی شیطان نے کامل طور پر اپنے آپ کو میرے تابع کر لیا ہے (یعنی وہ مسلمان ہو گیا ہے) اور وہی کرتا ہے جیسا میں اسے حکم دیتا ہوں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان کامل نے اپنی حسیات اور جذبات پر اس طرح قابو پالیا ہے کہ وہ انہیں اپنے تمام تر فکر و عمل میں خدا کے احکام کی تعمیل کا وسیلہ بنالیتا ہے۔ صوفیاء کے نزدیک یہی جہاد اکبر ہے یعنی اپنے منفی رجحانات اور اسفل جذبات کے خلاف مسلسل جدوجہد جن کو فنا نہیں کرنا چاہئے بلکہ انہیں مثبت شکل پر قابو پانا چاہئے۔ ہارے ہوئے شیطان کے بارے میں نبیؐ کا ارشاد ایک اہم نفسیاتی سچائی کے طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ مثال صرف صوفیاء کے نزدیک ہی نہیں بلکہ بعض جدید ذہنوں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ اقبال نے اس نکتے کو انسان اور شیطانی قوتوں کے درمیان تصادم سے متعلق اپنے تصورات کا محور قرار دیا ہے۔ اس تناظر میں نبیؐ مکمل طور پر معصوم عن الخطاء ہونے کے بجائے روحانی ارتقاء کے اعلیٰ مظہر کے طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

مولانا رومی قرب الٰہی کی سمت میں اس مسلسل پیش رفت کو دوسرے نبیوں پر محمدؐ کی برتری کا نشان سمجھتے ہیں۔ مذکور ہے کہ شمس تبریز نے پوچھا کہ بایزید بسطامی کا مقام نبی سے برتر کیوں نہیں ہے کیوں کہ انہوں نے "سبحانی" کہا یعنی ساری تعریف میرے لئے ہے جبکہ اللہ کے رسول نے بار بار اعتراف کیا کہ "(اے خدا) ہم تجھے اس طرح نہیں جانتے جیسا کہ ہمیں جاننا چاہئے۔" مولانا روم نے جواب دیا کہ بایزید اس مقام پر رک گئے جہاں ان کو یہ محسوس ہوا کہ وہ اللہ کی ذات میں ضم ہو چکے ہیں جبکہ نبیؐ ہر دن قرب الٰہی میں زیادہ اوپر جاتے ہوئے اور آگے بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں اور انہیں اس بات کا احساس تھا کہ اللہ کی بڑائی کا کامل اعتراف اور احساس محال ہے۔ (افلاکی، مناقب العارفین)

لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا شیطان نبیؐ تک پہنچ بھی سکتا تھا، اس لئے کہ ایک حدیث ہے کہ 'شیطان عمر ابن الخطاب کے سائے سے بھی بھاگتا ہے۔' مولانا رومی اس کا جواب اس

طرح دیتے ہیں کہ محمدؐ سمندر ہیں جبکہ عمر صرف ایک پیالہ۔ کتے کے منہ کے لعاب سے سمندر کو محفوظ نہیں کیا جاتا اس لئے کہ کتے کا لعاب سمندر کو نجس نہیں کرتا لیکن ایک پیالہ آسانی سے کتے کے چاٹنے سے نجس ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جو بھی بظاہر نجس مادہ رسول یا نبی کے قریب آتا ہے وہ نبی کی سمندر جیسی پُر سطوت ذات کو متاثر نہیں کر سکتا۔

محمدؐ کے خاتم النبیین ہونے کی شان یعنی ان تمام انبیاء پر ان کی فضیلت جو ان سے پہلے مبعوث ہوئے، مسلمانوں کو اس بات پر غور کرنے کی دعوت دیتی ہے کہ انبیاء سلف سے محمدؐ کا کیا رشتہ ہے۔ قرآن نے تنبیہ کی ہے والنبیّونَ من ربھم لا نفرق بین احد منھم (آل عمران ۸۴)، اس ضمن میں ایک حدیث بھی ہے جو ایک نبی کو دوسرے نبی پر فضیلت دینے سے روکتی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں "مجھے یونسؑ پر ترجیح مت دو اور انبیاء کے درمیان نہ تقابل کرو نہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دو۔ اور موسیٰ پر مجھے فضیلت مت دو" (قاضی عیاض، شفا) لیکن دوسری طرف ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جو رسول کے اس احساس کی ترجمانی کرتی ہیں کہ اپنی امت کو شفاعت کے حق میں انہیں دوسرے انبیاء سے ممتاز کیا گیا ہے۔

> 'میں اللہ کا رسول ہوں اور اس میں کوئی تعلی نہیں ہے کہ روز قیامت میرے ہاتھ میں حمد و ثنا کا علم ہوگا۔ میں پہلا شافع ہوں اور پہلا شفیع جس کی شفاعت سنی جائے گی۔ میں جنت کے دروازے پر دستک دینے والا پہلا شخص ہوں۔ اللہ میرے لئے اس دروازے کو کھولے گا اور میرے ساتھ غریب مومنین کے لئے بھی اور میں اگلے وقتوں اور آنے والے ہادیوں میں سب سے عزت والا ہوں'

نجم الدین رازی نے اسی حدیث کو کچھ اور طرح ان الفاظ میں بیان کیا ہے: نبیؐ نے فرمایا کہ مجھے دوسرے انبیاء پر چھ چیزوں میں فوقیت حاصل ہے (۱) میرے لئے تمام روئے زمین کو مسجد بنایا گیا اور اس کی مٹی کو پاک کیا گیا (۲) غنیمت میرے لئے جائز کی گئی (۳) مجھے فتح و نصرت دی گئی اس طرح کہ دشمن کے دل پر ایک ماہ پہلے ہی سے خوف طاری ہو جاتا ہے (۴) مجھے شفاعت کا حکم دیا گیا (۵) مجھے تمام عالم کے لئے مبعوث کیا گیا اور مجھ پر انبیاء کے

سلسلے کو ختم کیا گیا"۔

رازی نے محمدؐ کی دنیاوی زندگی کی ایک اور خوبصورت توضیح پیش کی ہے: "آدمؑ سے عیسیٰؑ تک ہر نبی نے دین کے آٹے کو الگ الگ طرح گوندھا لیکن عشق کی آگ سے بھڑکتا ہوا یہ تنور خاص محمدؐ کے لئے ہے۔" "اس عشق کے تنور میں دین کی روٹی تیئس سال تک سینکی گئی، پھر اُسے عشق تنور سے نکالا گیا اور دکان کے دروازے پر یہ کہہ کر لٹکایا گیا" مجھے سرخ اور کالے کے لئے مبعوث کیا گیا ہے۔" "یہی وہ روٹی ہے جس نے سالکوں کی بھوک مٹائی اور امت محمدی کی سرشاری کا ذریعہ بنی۔" لیکن ان تمام خصوصیات اور فضائل کی کثرت نے محمدؐ میں ذرہ برابر بھی کسی جذبہ ٔتفاخر کو جگہ نہ دی بلکہ وہ ان تمام چیزوں سے ایسے بے نیاز تھے کہ ان تمام خصوصیات کے باعث انہوں نے اعلان کیا: **الفقر فخری**۔

نویں صدی کے معروف مورخ ابن سعد نے محمدؐ کو سید المرسلین کے لقب سے یاد کیا ہے، ایک ایسا لقب جس کے جڑیں اسلامی روایت میں بہت گہری ہیں۔ چودھویں صدی کے حنبلی متکلم ابن قیم الجوزی نے ایک اصول وضع کیا جس کے تحت محمدؐ موسیٰؑ سے افضل ہیں: موسیٰؑ تجلیات الٰہی کا جلوہ دیکھ کر بے ہوش ہوگئے جبکہ محمدؐ سفر معراج میں اللہ سے راست مخاطب ہوئے، بلا کسی لرزش اور لغزش کے۔ یہ تقابل اولین دور کے صوفیاء کے یہاں بھی مقبول ہے۔

نعت گو شعراء نے بھی محمدؐ کی برتری کے تصور پر توجہ دی لیکن ان میں سے کوئی شاعر دور مغلیہ کے عُرفی سے آگے نہیں جاسکا جنہوں نے اپنے مخصوص انداز میں کہا:

عیسیٰ مگس و تکلم تو

حلوای دکان آفرینش

(آپ کی زبان دکان تخلیق کی شیرینی ہے جبکہ عیسیٰؑ اس پر اڑنے والی مکھی)

مکھی کی تشبیہ عرفی نے ایک اور جگہ استعمال کی ہے جہاں وہ کہتے ہیں کہ سبع مثانی نبی کے شہد پر اڑنے والی مکھیاں ہیں۔ لیکن اس سے صدیوں قبل ایران کے خاقانی کہہ چکے تھے کہ وہ جاوداں نبی عیسیٰ اور ادریسؑ اپنے آسمانی مستقر سے نیچے اتریں گے تاکہ وہ محمدؐ کے دسترخوان سے بچی ہوئی چیزوں کو اٹھا کر لے جائیں۔ یہ ایک چھپی ہوئی تلمیح ہے جو عیسیٰؑ کے ذکر میں

سورۃ المائدۃ میں موجود ہے۔ رومی نے اسی خیال کو زیادہ شاعرانہ اور پرکشش انداز میں بیان کیا ہے:

عیسیٰ حریف موسی موسیٰ حریف یوسف

احمد نشستہ تنہا یعنی کہ من جدایم

عشقت بجز معانی ہریک چو ماہی در بحر

احمد گہر بہ دریا اینکِ ہمی نمایم

(عیسیٰؑ موسیٰؑ کے رفیق ہیں جبکہ یونس یوسفؑ کے۔ احمدؐ تنہا ہی متمکن ہیں جس کے معنی ہیں کہ "میں ممتاز ہوں"۔ عشق اسرار معنی کا سمندر ہے اور سب کچھ اس کے اندر مچھلی کے مانند ہیں۔ احمدؐ سمندر میں موتی کے مانند ہیں اور یہی میں دکھانا چاہتا ہوں۔)

تیرہویں صدی کے معروف فارسی شاعر عراقی نے نبی کے منصب کو جس طرح بیان کیا ہے وہ فارسی شاعری میں بہت معروف ہے:

شمہ ای از طیب خلقش دم عیسیٰ نہند

وز فروغ شمع رویش آتش موسیٰ زنند

(ان کی ذاتِ والا صفات کی ایک چٹکی دمِ عیسیٰ کہلائی اور ان کے نور طہور کی قندیل کی روشنی سے موسیٰؑ کی آگ روشن ہوئی)۔

یہاں ہمیں اس متصوفانہ تصور کی جھلک ملتی ہے جس کے مطابق پہلے کے سب انبیاء نور محمدی کے مختلف پہلو ہیں۔ اس تصور کو ابن عربی کے زیر اثر بہت فروغ ملا۔ جامی، جو تصوف کے بڑے مبلغ ہیں، محمدؐ کی دوسرے انبیاء پر فضیلت کو اس طرح پیش کرتے ہیں: "سلیمانؑ ملکہ سبا کے تخت کو اپنے ہاتھ سے چھوتے ہیں جب کہ محمدؐ اپنے پیروں سے عرش کی کرسی تک گئے اور جبرئیل ان کے ایسے ہی خدمت گذار رہے جیسے کہ ہدہد سلیمان کے"۔ محمدؐ کی یہ فضیلت مسلمانوں کی دعاؤں سے بھی جھلکتی ہے۔ (جامی، لیلہ و مجنوں)

بہ قول دیرینی "آدمؑ محمدؐ کے مرتبے سے واقف تھے اور ان کے توسط سے انہوں نے اللہ سے استغفار کیا۔ محمدؐ نے سارے انبیاء سے میثاق حاصل کیا۔ انہوں نے آدمؑ سے پاکیزگی،

نوحؑ سے بکاء، ادریسؑ سے علم، یعقوب سے یوسف کی جدائی کا غم، ایوب سے صبر، داؤد کا گریہ، سلیمان کی ثروت اور کائنات پر ان کا تصرف، موسیٰ کی طلاقتِ لسانی حاصل کی اور وہ سب سے بڑے بادشاہوں سے زیادہ عظمت وشان رکھنے والے ہیں۔ وہ اسی طرح دوسرے انبیاء پر فضیلت رکھتے ہیں جس طرح سورج چاند پر اور سمندر قدرے پر"

چونکہ محمدؐ دو جلیل القدر انبیاء کے کمالات سے متصف ہیں اور ان کے ماننے والے دنیا میں آج بھی سرگرم ہیں اس لئے محمدؐ خدائی عدل اور شریعت پر اس طرح قانع نہیں ہیں جیسے کہ موسیؑ، اور نہ ہی وہ اللہ کے بے پناہ رحم پر اُس طرح توجہ کرتے ہیں جس طرح عیسیٰ۔ ان کا راستہ ان دو انتہاؤں کے درمیان کا ہے اور پچھلے تمام انبیاء کی تعلیمات کا مجموعہ ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں لکھنؤ کے شاعر امیر مینائی نے اس خیال کو یوں پیش کیا ہے۔

رہبر موسیٰ ہادی عیسیٰ تارک دنیا مالک عقبیٰ
ہاتھ کا تکیہ خاک کا بستر صلی اللہ علیہ وسلم

امیر مینائی کے ہم عصر اسماعیل میرٹھی نے بھی اِسی بات کو یوں قلمبند کیا ہے :

خلیل حق کی تھی جو اشارت
اور ابن مریم کی جو بشارت
ظہور احمد سے تھی عبارت
سمجھ گئے صاحب بصارت

مسلمانوں کو، جو حقیقت محمدیہ کے عرفان کے لئے شریعت کی باریکیوں میں نہیں جاتے، اس بابت شرح صدر ہے کہ محمدؐ تمام دیگر انبیاء سے اعلیٰ اور ارفع ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بھی عام مسلمانوں کے ایمان کا جز ہے اور اسے بار بار دہرایا بھی جاتا ہے کہ اسلام سے پہلے کی آسمانی کتابوں میں محمد کی آمد اور بعثت کا ذکر بصراحت موجود ہے۔

ایسے عالی اور مہتم بالشان مرتبے والے نبی کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ ان کی ذات کو ہر قسم کی ہرزہ گوئی سے محفوظ رکھا جائے۔ چنانچہ فقہاء اسلام نے اس موضوع پر کافی بحث کی ہے کہ محمدؐ کے عدم احترام کی صورت حال سے کیسے نپٹا جائے۔ خاص طور پر المغرب کے مسلم

ممالک میں علماء نے رسول کے لئے محبت اور ان کے مقام کے لحاظ کے سلسلے میں سخت مؤقف اختیار کیا ہے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ انتہائی بدذوقی اور بدتوفیقی کی بات ہے کہ عام قصیدوں میں بادشاہوں اور شہزادوں کی تعریف میں نبی سے مقابلہ کیا جائے جیسا کہ مثال کے طور پر بدنام زمانہ شاعر ابو نواس نے عباسی شہزادے، امین الرشید کا مقابلہ محمدؐ سے کیا تھا۔

اس تنبیہ کا زیادہ اثر فارسی شاعروں پر نہیں ہوا۔ فارسی شعری روایت میں اکثر دیکھا گیا ہے کہ اگر کسی ممدوح کے نام میں محمد شامل ہو تو اس کی قصیدہ خوانی میں محمدؐ کی ذات گرامی کی شعری تلمیح کا فائدہ شاعروں نے اٹھایا ہے اور خاص طور پر اُس صورت حال میں جب مبالغہ آرائی کی کوشش میں شاعر کو بہت مشبہ بہ نہ مل رہے ہوں۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں نے محمدؐ کے نام کے استعمال کی ایسی شاعرانہ کوششوں کو سخت ناپسند کیا اور اس سلسلے کو خطرناک قرار دیا جو شتم رسول تک لے جاسکتا ہو۔ اولین فقہاء اسلام نے ایسی شاعرانہ کاوشوں کو جرم اور گناہ کہا ہے۔ اس فہرست میں امام اعظم ابو حنیفہؒ کا نام لیا جاسکتا ہے، وہ شتم رسول کو کفر کے برابر کا گناہ سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کوئی شخص کس طرح اُس نامِ نامی کی شان میں گستاخی کرسکتا ہے جو کلمہ طیبہ کے دوسرے جز میں شامل ہو (الایمان بالقلب والاقرار باللسان)۔ اگر کسی سے یہ گناہ سرزد ہو جائے تو اُسے کہا جائے کہ وہ اپنی بات سے رجوع کرے اور اسلام میں دوبارہ داخل ہو جائے اور اگر وہ اس سے انکار کرے تو اسے قتل کردیا جائے۔ بعض فقہاء اس سے بھی آگے نظر آتے ہیں : شاتم رسول کو فوراً سزا دی جائے اور اس کی توبہ کو قبول نہ کیا جائے۔ مسلمان مورخین نے اس بابت لکھا ہے کہ یا تو ایسے لوگوں کو شرعاً قتل کردیا جائے یا کھلے عام دُرّے لگائے جائیں۔ مسلمانوں کی تاریخ کے سب سے بڑے عالم اور متکلم ابن تیمیہ کو اس لئے سزا دی گئی کہ انہیں رسول کے بارے میں اتنا محتاط نہیں پایا گیا جو ایک عام مسلمان سے متوقع تھا۔ ایسا اس وقت ہوا جب وہ نبی کی عقیدت مندی میں مسلمانوں کے غلو آمیز رویّوں کا احتساب کررہے تھے، خاص طور پر جب انہوں نے رسول کے نقش قدم کے احترام کی روایات کا احتساب کیا۔

یہ مسئلہ اس وقت اور مشکل ہو جاتا ہے جب اس کا اطلاق اہل کتاب پر بھی کیا جاتا ہے

جو ذمی ہونے کی حیثیت سے اور ایک خاص طرح کا ٹیکس ادا کرنے کی صورت میں مسلمانوں کی امان اور تحفظ میں زندگی گزارتے ہیں۔ ان میں یہود و نصاریٰ، پارسی، سابی اور ہندوستان کے ہندو شامل ہیں۔ ایک عیسائی یہ کہہ سکتا ہے کہ محمد کا اس کے مذہب سے کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن جب وہ محمدؐ کی شان میں گستاخی کر بیٹھتا ہے تو اس وقت وہ میثاق باطل ہو جاتی ہے جس کے وسیلے سے وہ مسلمانوں سے امن اور تحفظ کا حقدار ہوتا ہے۔ اس رائے کا اظہار بہت سے فقہاء نے کیا ہے اور ایسی صورت میں وہ اپنی جان تب ہی بچا سکتا ہے جب وہ اسلام قبول کر لے۔ عہد وسطیٰ کے اسپین کے بعض عیسائیوں کے حالات اس طرح ملتے ہیں کہ انہوں نے عملاً رسول اللہؐ کی شان میں گستاخی کی تاکہ وہ قتل کئے جائیں اور اپنے عقیدے کے مطابق شہادت کا درجہ پائیں جو ان کی شدید تمنا تھی۔

محمدؐ کی احادیث میں شتم کی بابت متضاد روایات مل جاتی ہیں۔ بعض حدیثوں سے محمدؐ کی رحم دلی اور درگزر کے پہلو آشکار ہوتے ہیں جبکہ بعض روایات میں ان کے رد عمل کو دوسری طرح دکھایا گیا ہے۔ اس کی ایک مثال ابن تیمیہ کا رسالہ الصارم علی المسلون علی شاطم الرسول۔ خود ابن تیمیہ کو ان کے عہد میں شاتم کہا گیا تھا۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں "جو رسول کی شان میں گستاخی کرے اسے قتل کر دیا جائے اور جو ان کے صحابہ کی شان میں گستاخی کرے اسے درّے لگائے جائیں۔" فتوے کے دوسرے حصے کا تخاطب شیعوں کے لئے ہے جو خلفائے ثلاثہ اور دوسرے صحابہ پر تبرا بھیجتے ہیں۔ کچھ عرصے کے بعد ابن تیمیہ کے رسالہ کے طرز پر ایک اور رسالہ لکھا گیا جس کا نام ابن تیمیہ کے رسالے کے نام پر ہے اور جس کے مؤلف تقی الدین السبکی ہیں۔

یہ مسئلہ آج بھی مسلمانوں کے لئے اشتعال اور ناراضگی کا سبب ہے جیسا کہ بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے واقعات سے ظاہر ہے۔ ایک ہندو نے رنگیلا رسول نام کی ایک بیہودہ کتاب شائع کی۔ کچھ عرصے کے بعد دو مسلم نوجوانوں نے اسے قتل کر دیا کیوں کہ وہ اپنے نبی کی شان میں کسی قسم کی گستاخی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ ان دونوں نوجوانوں پر قتل کا جرم ثابت ہوا اور انہیں پھانسی دے دی گئی لیکن ہندوستانی مسلمانوں کی بہت بڑی جماعت کی

ہمدردیاں ان کے ساتھ تھیں۔ کچھ برسوں کے بعد ۱۹۳۵ میں جب علامہ اقبال نے فقہاء کی رائے معلوم کی تو انہیں یہ بتایا گیا کہ شاتم الرسول کی سزا قتل ہے۔ ۱۹۵۰ کے آس پاس ترکی میں جب اسلام کا احیاء ہو رہا تھا اس بحث پر ترکی کے اخبارات میں کئی مضامین بھی شائع ہوئے۔ جن لوگوں کو مسلم ماحول میں لکچر دینے کا اتفاق ہوتا ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایک معمولی فقرہ جو بلا ارادہ اور سادہ لوحی میں زبان سے نکل گیا ہو سامعین کے لئے بدگمانی اور ناراضگی کا سبب بن سکتا ہے۔ مسلمان سامعین اپنے رسول کی ذات کے بارے میں بے حد حساس واقع ہوئے ہیں۔

انا ماری شمل
ترجمہ: ضیاء الحسن ندوی

مولانا جلال الدین رومی

دسمبر ۱۲۷۳ء کے ابتدائی دنوں کی بات ہے، شہر قونیہ کے باشندوں پر خوف و ہراس طاری تھا، زمین لرز رہی تھی، مولانا جلال الدین رومی کی نقاہت بڑھتی جا رہی تھی، بار بار یہ الفاظ ان کی زبان پر آتے: "زمین بھوکی ہے، جلد ہی اسے ایک بڑا لقمہ ملنے والا ہے، اس کے بعد ہی امن وچین نصیب ہوگا"۔ پھر اپنے بستر علالت کے آس پاس موجود بہی خواہوں اور دوستوں کو تسلی دیتے ہوئے ارشاد فرماتے: "اگر عاشقوں نے جانتے بوجھتے موت کو گلے لگایا، تو گویا کہ آستان یار پر پہنچتے ہی وہ بادہ ہستی کے خمار سے بیدار ہو گئے"۔

اور حبِ الٰہی کے ابدی کیف وسرور میں ڈوبتے ہوئے یہ بھی کہتے:

"اے قفس سے بچھڑے ہوئے پرندو! ایک بار اور ادھر کا رخ ضرور کرنا پھر دیکھنا کہ میں قید سے رہا ہو گیا---اے وہ شخص کہ جو اپنے دم واپسیں پر پیدا ہوا ہے، دراصل یہی حیاتِ نو ہے.... تجھے ضرور جنم لینا چاہئے........ مجھے ضرور پیدا ہونا چاہئے۔"

جلال الدین رومی نے ۱۷ر دسمبر ۱۲۷۳ء کو غروب آفتاب کے وقت جان، جان آفریں کے سپرد کی، صرف اس لئے کہ وہ سرمدیت کے مہر منیر سے جاملیں، اور ان کا اپنا نور سات سو سال کے بعد بھی گرد وپیش کو روشن کرتا رہے۔

مولانا جلال الدین رومی کی زندگی آئینۂ ایام میں کس طرح جھلکتی ہے یہ آئندہ سطروں سے واضح ہوگا۔

جلال الدین ۳۰ر ستمبر ۱۲۰۷ء کو بلخ میں پیدا ہوئے، جو آج کل افغانستان میں شامل

ہے، عام طور سے اسی تاریخ پر مورخین کا اتفاق ہے، لیکن خود جلال الدین رومی کی نثری تصنیف "فیہ مافیہ" کی ایک عبارت سے اس سے پہلے کی ایک تاریخ کا پتہ چلتا ہے۔ وہ خوارزم شاہ کے ہاتھوں ۱۲۰۷ء میں سمرقند کے محاصرے کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں جیسے انہوں نے بچشم خود یہ محاصرہ دیکھا ہو۔ ایک اور تاریخ ان کے والد ماجد کی عمر کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، ان کے والد شاید ۱۱۴۸ء میں یا اس کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ ان کا پورا نام محمد بن الحسین بہاء الدین ولد تھا۔ سلطان العلماء کے لقب سے معروف اور ممتاز عالم دین تھے۔ افلاکی کا بیان ہے کہ سلطان العلماء کا لقب آپ کو آنحضرت صلی ﷺ نے ایک ایسے خواب کے ذریعہ عطا فرمایا جو تمام علمائے بلخ کو ایک ہی رات میں نظر آیا تھا۔ آپ تصوف کی طرف مائل ہوئے اور جیسا کہ بعض ذرائع سے پتہ چلتا ہے امام احمد غزالی (ف ۱۱۲۶ء) کے مکتب فکر سے روحانی رشتہ استوار کر لیا۔

صوفیا سے آپ کی اثر پذیری، اور اپنے بیٹے جلال الدین کی روحانی زندگی پر آپ کے اثرات کی حدوں کا تعین ابھی تک نہیں کیا جا سکا ہے، اور ابھی تک یہ بھی طے نہیں کیا جا سکا ہے کہ صوفیائے حب رقیق سے آپ کس حد تک متاثر تھے (جیسا کہ ان کے سوانح میں احمد نے بیان کیا ہے) نیز یہ کہ اپنے بیٹے جلال الدین کی روحانی تربیت میں آپ کس حد تک موثر ثابت ہوئے تھے۔ البتہ ''امرد پرستی'' کے بارے میں اگر بہاء الدین ولد کی وہی رائے تھی جو افلاکی نے بیان کی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ لت بد باطنی اور خباثت نفس کی یک قسم ہے، یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ان کا احمد غزالی کے مکتب فکر سے کوئی رابطہ تھا۔ تصوف سے اگر آپ کا کوئی رابطہ تھا تو وہ طریقۂ کبراوی کے بانی نجم الدین الکبری سے قریب تر تھا۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کا آبائی سلسلۂ نسب حضرت ابوبکرؓ صدیق سے جا ملتا ہے۔ لیکن یہ بات ہنوز تصدیق طلب ہے۔ ان کے خاندان کے نسبی پس منظر کے بارے میں یقینی معلومات کی ضرورت باقی ہے، اسی طرح خوارزم شاہ سے ان کے ننھیالی رشتے کی بات زیادہ سے زیادہ ایک نئی دریافت کہی جا سکتی ہے۔

خوارزم شاہ نے ۱۲۰۶ء میں جلال الدین رومی کے شہر پر قبضہ کیا، اس وقت وہاں غوریوں کی حکومت تھی۔ رومی خود غوریوں اور خوارزمیوں کی باہمی جنگوں میں ہونے والے خون

خرابے کا تذکرہ کرتے ہیں، اپنے اشعار میں وہ بتاتے ہیں کہ بلائے ہجر و فرقت کے ساتھ انہیں کس کس طرح خون کے ہفت خواں سے گزرنا پڑا۔

اس وقت بلخ کا شمار علمی و دینی مرکزوں میں ہوتا تھا، مشرق میں تصوف کی نشو ونما کے دوران اس شہر نے اہم رول ادا کیا ہے۔ سنہ ہجرت کی ابتدائی صدیوں میں یہاں متعدد علماء پیدا ہوئے۔ چونکہ قدیم زمانے میں یہ شہر بودھ مذہب کا مرکز بھی رہ چکا تھا، اس لئے ہوسکتا ہے کہ تصوف کے قدیم رجحانات میں جھلکنے والے بعض بودھ افکار وخیالات اسی شہر کے ماحول اور مزاج کی دین ہوں۔ چنانچہ ابراہیم بن ادہم جو روحانی فقر و غنا کے امام سمجھے جاتے ہیں، بلخ ہی کی خاک سے پیدا ہوئے تھے۔ دنیا سے ان کی بیزاری و بے نیازی گوتم بدھ کے زہد اور ترک دنیا سے بہت ملتی جلتی ہے۔

جلال الدین رومی نے بچپن میں فلسفی مفسر امام فخر الدین رازی کا زمانہ بھی پایا تھا۔ امام رازی محمد خوارزم شاہ کی نظر میں بہت اہم اور ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان خوارزم کو صوفیوں کے خلاف امام رازی ہی نے اکسایا تھا، اور ۱۲۰۹ء میں صوفی مجد الدین بغدادی کے نہر جیحون میں ڈوب کر جان دے دینے کا سبب بھی وہی بنے تھے۔ جلال الدین رومی کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازی سے بہاء الدین ولد کے تعلقات خوشگوار نہ تھے۔ امام رازی کے کسی معاصر نے سلطان العلماء کو جن الفاظ میں یاد کیا ہے وہ ان دونوں کے ناخوشگوار روابط پر روشنی ڈالتے ہیں: ''صوفیانہ رجحان رکھنے والا یہ کم ظرف متکلم جس کی سنگدلی اس کی شریفانہ خصلت پر غالب آگئی ہے اور تجلیات الٰہی کی کثرت اور جلال سے اس کے اندر ایک ہیبت پیدا ہوگئی ہے۔''
جلال الدین رومی دینی معاملات میں عقل و فلسفہ کی مداخلت کو دل سے ناپسند کرتے تھے، یہ نظریہ ان سے ایک صدی قبل دراصل مجدد الدین سنائی نے پیش کیا تھا، وہیں سے انہوں نے (رومی نے) اسے اپنا لیا تھا۔ ان کے دوست شمس الدین تبریزی ان سے بھی ایک قدم آگے جاکر فخر الدین رازی کو ''الکافر الاحمر'' سرخ کافر کے لقب سے یاد کرنے لگے۔ رازی کی وفات کے پچاس برس گذر جانے کے بعد بھی جلال الدین رومی ان کے متعلق یہ کہے بغیر نہ رہ سکے:

''اگر عقل کی آنکھوں سے ہدایت کی تلاش ممکن ہوتی تو فخر الدین

رازی گلستان مذہب کے سب سے بڑے پاسبان ہوتے۔"

ہم ان روایتوں کو تسلیم نہیں کرتے جن میں رازی کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کو شہر بلخ سے بہاء الدین ولد کی ہجرت کا سبب قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس فلسفی کی وفات ۱۲۱۰ء میں ہو چکی تھی جبکہ بہاء الدین ولد نے اپنے خاندان سمیت ۱۹-۱۲۱۸ء میں بلخ کو خیر باد کہا تھا۔ اس وقت منگولوں کی دھمکیاں سنگین شکل اختیار کرتی جا رہی تھیں۔ خوارزم شاہ نے بھی اس کشاکش میں فیصلہ کن رول ادا کیا تھا جو اس کے ہاتھوں بعض منگول تاجروں کے قتل کے نتیجے میں شروع ہوئی تھی۔ بہاء الدین ولد اور ان کے افراد خاندان کے (جن کی تعداد فریدون سپہ سالار کے بیان کے مطابق تین سو تھی) بلخ چھوڑنے کا سبب کچھ بھی رہا ہو، اتنی بات تسلیم شدہ ہے کہ جب منگول وہاں کے ہزاروں ہزار باشندوں کا خون پانی کی طرح بہا رہے تھے اور ان کی لوٹ کھسوٹ سے شہر کھنڈر بنتا جا رہا تھا اس وقت یہ لوگ اپنے مظلوم شہر سے بہت دور تھے، جہاں ہر شخص کی زبان پر یہ بات تھی: "اگر تم بلخ میں ہو تو بغداد کا رخ کرو تا کہ ہر گھڑی مرو اور ہرات سے جس قدر ممکن ہو دور ہوتے چلے جاؤ"۔

پہاڑی راستوں سے گذرتا ہوا یہ قافلہ خراسان پہنچا۔ بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ عظیم صوفی شاعر فرید الدین عطار سے ملنے کے لئے نیشاپور بھی گئے تھے اور یہ کہ کہن رسیدہ شاعر عطار نوجوان جلال الدین سے مل کر بہت خوش اور متاثر ہوئے تھے، نیز انہوں نے جلال الدین رومی کو اپنی مثنوی اسرار نامہ کا ایک نسخہ بھی عنایت فرمایا تھا۔ وہاں سے یہ قافلہ فریضۂ حج ادا کرنے کے لئے مکہ مکرمہ بھی گیا۔ جیسا کہ احتمال ہے یہ لوگ کچھ عرصے کے لئے دیار شام میں ٹھہرے ہوں گے کہ وہ اس زمانے میں اسلامی تہذیب کے اہم ترین مراکز میں شمار کیا جاتا تھا۔ اس کارواں کے سفر اور جہاں جہاں یہ لوگ ٹھہرے، ان کے زمانہ قیام کے متعلق مختلف اور متعدد روایتوں کے باوجود، اتنی بات پر عام اتفاق ہے کہ جلال الدین رومی ایک عرصے تک شام میں قیام پذیر رہے، وہ حلب بھی گئے، اور وہاں کے مشہور مورخ کمال الدین ابن العدیم کے شاگرد بھی رہے۔

مثنوی معنوی میں ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے کہ کس طرح اپنے قیام حلب کے دوران باب انطاکیہ پر انہوں نے عاشورہ کی رسمیں انجام دی تھیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی میں حمدانیوں کے عہد حکومت میں شام کے اس شمالی شہر کے اندر شیعی مذہب کی جڑیں کتنی گہری اور

پھیلی ہوئی تھیں۔

بہاء الدین اوران کے ساتھی ۱۲۲۰ء کے وسط میں روم پہنچے، یہیں سے جلال الدین کے نام کے ساتھ 'رومی' کی نسبت کی جانے لگی، ایک عرصے تک یہ لوگ لارندا میں مقیم رہے، جو آج کل قرمان کے نام سے موسوم ہے۔ یہیں جلال الدین رومی کی والدہ کا انتقال ہوا۔ آج بھی لوگ اس چھوٹی سی مسجد کی زیارت کے لئے سر بقدم جاتے ہیں جو انہوں نے اپنی والدہ ماجدہ کی یادگار کے طور پر وہاں بنوائی تھی۔ اسی زمانے میں نوجوان جلال الدین رومی نے جوہر خاتون سے شادی کی جو ایک سمرقندی دوشیزہ تھیں۔ یہیں لارندا میں ۱۲۲۶ء میں آپ کے عزیز ترین بیٹے سلطان ولد کی پیدائش ہوئی، جو آگے چل کر اپنے والد کے لائق ترین سوانح نویس اور ان کے علمی و تصنیفی شاہکاروں کے مستند ترین شارح اور ترجمان ثابت ہوئے اور ان کی زندگی کے آخری زمانے میں ان کے خلیفۂ دوم قرار پائے۔ آپ ہی نے طرز و سلوکِ مولویت کو ترتیب دیا۔ جلال الدین کے ایک اور بیٹے علاء الدین کی تاریخ پیدائش کے بارے میں ابھی تک باوثوق معلومات میسر نہیں ہیں، البتہ بعض ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی پیدائش ان کے بھائی سلطان ولد سے پہلے کی تھی۔

سلطان علاء الدین کیقباد (۱۲۱۹-۱۲۳۶ء) نے جو دور دراز سے اہل علم و تصوف کو اپنے دربار میں کھینچ بلاتا تھا، بہاء الدین ولد کو قرمان (لارندا) بلوالیا تھا۔ قرمان قونیہ سے جنوب مشرق کی سمت سو کلومیٹر کی دوری پر ہے۔ اس زمانے میں اناطولیا صلیبی حملوں سے چھٹکارا پانے کے بعد خاصی ترقی کر چکا تھا، اور ایک آباد اور پر رونق علاقہ تھا جس میں امن و امان کا دور دورہ تھا۔ اس وقت تک یہ منگولوں کی دسترس سے باہر تھا۔ سلطان علاء الدین نے ۱۲۲۰ء میں قلعے کے نزدیک ایک ٹیلے پر ایک شاندار مسجد تعمیر کرائی، قونیہ میں اس مسجد کی وہی حیثیت ہے، جو کسی جسم میں دل کی ہوسکتی ہے۔ یہ عالیشان عمارت اپنی سادگی کے باوجود حقیقی عظمت و شان کی حامل ہے۔ اس میں چار ہزار لوگ بیک وقت نماز ادا کر سکتے ہیں۔ اس کے حسین بام و در اور اس کے پرشکوہ محراب و منبر عظمتِ فن کا شاہکار ہیں، قونیہ اس عہد زریں میں پر رونق مدرسوں اور مسجدوں سے آباد تھا۔ جلال الدین رومی کی زندگی میں ان کی تعداد اور بڑھ گئی۔ بہاء الدین ولد اور ان کے خاندان کو ۱۲۲۸ء سے یہ جگہ راس آگئی تھی، چنانچہ جب انہوں نے درس و تدریس اور وعظ و ارشاد کا سلسلہ شروع کیا

تو کامیابی اور مقبولیت ان کے قدم چومنے لگی، البتہ تقدیر ان سے پیش پا گئی اور دو ہی سال بعد ۱۲ر جنوری ۱۲۳۱ء کو وہ اس دارِ فانی سے رخصت ہو کر اپنے بیٹے جلال الدین رومی کے لئے مسند تدریس خالی کر گئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک مولانا روم دنیاوی علوم کی تحصیل میں مشغول تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں وہ عربی شاعری خصوصاً متنبی (ف ۹۶۵ء) کی شاعری کے دلدادہ تھے، جو تعقید لفظی و معنوی کا امام کہا جا سکتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ بعض صوفیانہ مجاہدات و ریاضت میں بھی کچھ نہ کچھ حصہ لے چکے تھے کہ خود ان کے خاندان میں عرصۂ دراز سے ایسا ماحول موجود تھا۔ بہاء الدین ولد کی وفات کو زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ ان کے ایک شاگرد رشید برہان الدین محقق ترمذی قونیہ پہنچے۔ وہ شروع میں بلخ سے اپنے شہر ترمذ بھاگ آئے تھے، وہاں سے انہوں نے مغرب کی سمت اپنا سفر جاری رکھا۔ جلال الدین رومی نے ان ہی برہان الدین محقق سے علوم حکمت الہامی اور صوفیانہ زندگی کے اسرار و رموز کی معرفت حاصل کی۔ فاضل استاد نے لائق شاگرد کے اندر ان کے والد کے نثری کارنامے معارف کے مطالعے کا شوق بھی پیدا کیا۔ کہا جاتا ہے کہ جلال الدین تن تنہا اپنے شیخ کی ہدایت کے مطابق خلوات اربعینیہ کے محرم اسرار بھی بنے، اس دوران وہ مراقبات میں اس طرح ڈوبے کہ پھر صوفیانہ کشف و الہام کے آسمان پر نیر اعظم بن کر ہی ابھرے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اپنے شیخ کے حکم کی تعمیل ہی میں آپ شام تشریف لے گئے، اور وہاں کے نامور صوفیائے کرام سے ملاقات کی خاطر عرصے تک قیام پذیر رہے۔ سپہ سالار کی روایت کے مطابق آپ نے اس وقت کے جلیل القدر صوفیاء یعنی شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (ف ۱۲۴۰ء)، شیخ سعد الدین حموی، شیخ اوحد الدین کرمانی اور ابن عربی کے حلقے کے دوسرے بڑے صوفیوں سے ملاقات کی۔ لیکن یہ دونوں روایتوں کو پورے طور سے تسلیم کرنا ذرا دشوار ہے، زیادہ سے زیادہ یہ مانا جا سکتا ہے کہ جلال الدین رومی نے صوفیانہ علوم سے اپنے رابطے کی تجدید کے لئے تھوڑا وقت شام میں ضرور گذارا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اسی زمانے میں پہلی بار ممتاز صوفی شمس الدین تبریزی سے ملے ہوں۔ اس طرح کی ملاقات کی تائید مقالات شمس کی ایک عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ جہاں تک برہان الدین محقق کا تعلق ہے وہ ۱۲۴۰ء میں قونیہ سے رخصت ہو کر قیصریہ چلے گئے۔ بعض روایتوں میں ان کے قونیہ

چھوڑنے کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ انہیں ایک زبردست روحانی شخصیت کی آمد کی سن گن مل گئی تھی، اور چونکہ ایک نیام میں دو تلواریں نہیں رہ سکتیں، اس لئے وہ اس شہر سے چلے گئے۔ قیصریہ میں اس امانت کے لئے اللہ کے حضور انہوں نے بڑے سوز اور گداز قلب کے ساتھ دعا مانگی جس کا وعدہ ان سے ہوا تھا، چنانچہ اللہ نے وہیں انہیں اپنے پاس بلالیا:

> ''اے میرے رفیق حقیقی! مجھے شرف قبولیت عطا فرما، میری جان و روح تیرے ہاتھ ہے، میری فریاد سن لے، مجھے دنیا وعقبہ کے اس خرخشہ سے نکال کر اپنے پاس اس مقام پر پہنچادے جہاں دل کو سکون ملتا ہے۔ مجھے آگ میں تپا کر کندن بنادے اور صراط مستقیم پر چلنے میں جو تکلیف ہوتی ہے اسے دور کردے۔''

جلال الدین صرف اس لئے قیصریہ گئے تھے کہ اپنے شیخ کی چھوڑی ہوئی کتابوں کی دیکھ بھال کریں۔ ان کی آخر زمانے کی غزلوں کے بعض اشعار برہان الدین محقق ترمذی سے ان کے تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

نیک دل ترک آج بھی اس قبر کی زیارت سے برکت حاصل کرتے ہیں جس میں برہان الدین محقق آرام فرما ہیں۔ یہ سادہ سی قبر اس قبرستان کے بیچ میں بنی ہوئی ہے جو جبل ارجیاس کے دامن میں واقع ہے۔ خوشنما پھولوں کا ایک ہالہ سا اس کے گرد بنا ہوا ہے۔ ایک صوفی صافی اور مرشد طریقت کی حیثیت سے برہان الدین تقویٰ وطہارت اور زہد و استغناء کے بلند ترین مقام پر فائز تھے۔ ان کے مقالات سے، جو کم وبیش ان کے شیخ کے مقالات کا چربہ ہیں، صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ صوفی شاعر مجد دالدین سنائی سے بہت متاثر تھے۔ ٹھیک یہی تاثر ہمیں جلال الدین کی نظموں اور مثنویوں میں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ معراج روحانی کا وہ موضوع جس کے حسن و بلاغت سے بھرپور نغمے سنائی کے یہاں ملتے ہیں، اور فرید الدین عطار جسے اپنے اشعار کا جامۂ دلفریب پہناتے نظر آتے ہیں، محقق ترمذی کے اشعار میں بھی نمایاں ہے۔

اناطولیا اس زمانے میں، جب اپنے شیخ کی وفات کے وقت مولانا روم وہاں موجود تھے، زبردست حادثات سے دوچار ہوا کہ اس کے در و دیوار ہل کر رہ گئے، سلجوقی بادشاہ جو ۱۲۳۷ء میں

تخت نشیں ہوا تھا قوت فیصلہ کی کمی اور ارادے کی کمزوری کے لئے مشہور تھا، اور وہ خوارزمی گروہ جو منگولوں کے خوف سے مشرقی اناطولیا میں پناہ گیر تھا، اپنی مصیبت میں گرفتار تھا۔ سلطان علاء الدین نے اسے رومی سرحد کے نزدیک ہی ٹھہرا رکھا تھا، اسی بنا پر منگول ۱۲۳۲ء میں مشرقی اناطولیا پر حملہ آور ہوئے۔ اس وقت اس گروہ کو قیصریہ میں پناہ لینی پڑی، لیکن علاؤالدین کے بعد خوارزمیوں نے اپنی حالت درست کرنے کی کوئی فکر نہ کی اور انہیں طرح طرح کے مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ ان کے بعض لیڈر جیل میں ڈال دئے گئے، اس سے ان کا رویہ اور سخت ہوگیا۔ خوارزمیوں نے صوفیانہ رجحانات رکھنے والی بعض جماعتوں سے ساز باز کی جن کے ارکان جہاں نوردی کے عادی تھے۔ ان میں سے بعض لوگ ایسی سرگرمیوں سے دور نہ رہ سکے جن کے ذریعے حاکم طبقے کے خلاف نقد و جرح کی فضا پیدا کر کے سماجی تبدیلیوں کی راہ ہموار کی جاسکتی تھی۔ طریقۂ حیدریہ، طریقۂ قلندریہ اور ابدالِ روم سے تعلق رکھنے والے بعض منکر قسم کے اولیاء جو اپنے شیعی رجحانات کے لئے مشہور تھے، شہر شہر گھوم کر مختلف افکار و نظریات کے حامل اشخاص سے ربط ضبط بڑھانے اور انہیں ہم خیال بنانے کی کوشش کرنے لگے۔ ان ہی میں بابا اسحاق کا بھی گروہ تھا جنہوں نے توقات و اماسیا کو بھی فتح کرلیا تھا۔ ان کے سرغنہ کو ۱۲۴۰ء میں پھانسی دے دی گئی، ان گروہوں نے غیر ارادی طور سے مل کر سلجوقیوں کا شیرازہ منتشر کرنے اور انہیں اس حد تک کمزور کر ڈالنے کے جتن کئے کہ سارا ملک منگولوں کی تاخت و تاراج کا براہ راست نشانہ بن گیا، اور انہوں نے کسی بڑی مہم جوئی کے بغیر ۱۲۴۲ء میں اس ملک پر اور اسی راہ سے سرزمین روم پر قبضہ کرلیا۔ سواس اناطولیا کا ایک ثقافتی مرکز تھا، وہاں کے قاضی شہر نے قتل عام سے بچنے کے لئے کسی مزاحمت کے بغیر شہر کو منگول حملہ آوروں کے سپرد کردیا۔ قیصریہ بھی جلد ہی لوٹ مار کی نذر ہوگیا۔ اور وہاں کے تمام مرد باشندے موت کے گھاٹ اتار دئے گئے۔ اسی وقت مشہور تھا کہ:

> ''لوگ تاتاریوں سے جان بچاتے پھرتے ہیں، اور تاتاریوں کے خالق کی پرستش کررہے ہیں۔''

قونیہ کے حکام نے ان حالات میں منگول طاقت کے سامنے اپنی بے بسی کا اندازہ کرلیا تھا، چنانچہ کمر توڑ ٹیکسوں کا بار برداشت کرنے میں اب انہیں کسی طرح کا تردد یا تکلف نہ رہا تھا۔ یہ

کہا جاسکتا ہے کہ وہ سیاسی یا غیر سیاسی ہر طرح کی آزادی کے تصور سے دست بردار ہو چکے تھے۔

۱۲۴۵ء میں غیاث الدین اپنے تین بیٹوں کو چھوڑ کر ختم ہوا۔ ان کا حق وراثت بڑی تلخ جدو جہد کے بعد تسلیم کیا جاسکا، وہ بھی اس طرح کہ منگول سلطان مونکہ خاں نے انہیں ایک سہ رکنی حکومت کے طور پر تسلیم کرلیا۔ پھر زیادہ وقت نہیں گذرا کہ ان میں سے ایک بھائی قتل کر دیا گیا، اس کے بعد دونوں بھائیوں میں بغض وعداوت کی آگ بھڑک اٹھی جس کے نتیجے میں ایسی افراتفری پھیلی کہ رکن الدین جو ان تینوں میں سے زندہ رہ گیا تھا، اپنے وزیر معین الدین پروانہ کے ہاتھ میں ایک بے ضرر کھلونا بن کر رہ گیا۔

ان ہی حالات میں جب قونیہ منگولوں کے تسلط میں جا چکا تھا، مولانا جلال الدین رومی کی زندگی میں ایک ہمہ گیر تبدیلی پیدا ہوئی، گویا سیاسی مصیبت خاکستر روح کے لئے باعث تنویر ثابت ہوئی:

''بلائے ناگہاں تاتار کی باتیں ہو چکیں، اب کوئی اچھی خبر ہو تو سناؤ...''

ان شعلوں کے باوجود دنیا جن کی لپیٹ میں تھی، اور اس کالے دھوئیں کے باوصف جو منگول فوجوں کی متواتر نقل وحرکت سے فضا پر چھایا رہتا تھا، مولانا روم نے شمس دوام اپنے سامنے درخشاں دیکھ لیا تھا، جنوری ۱۲۴۴ء کے اواخر میں شمس الدین تبریزی سے مولانا کی ملاقات قونیہ میں ہوئی:

''تمہارے محبوب خیال نے ہمارے سینوں کو شاد و آباد رکھا، اور صبح صادق نے شمس کامل کی کرنیں ظاہر کر دیں۔''

مولانا روم اور شمس الدین کی پہلی ملاقات کے بارے میں بہت سی روایتیں بیان کی گئی ہیں اور یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کون سی روایت حقیقت سے قریب تر ہے۔ ہمارے نزدیک وہ روایت زیادہ قابل قبول ہے جس میں ان دونوں کے درمیان ایک مباحثہ کی طرف اشارہ ہے۔ مباحثہ رسول خدا حضرت محمد ﷺ اور صوفی بایزید بسطامی کے فرق مراتب کے بارے میں شروع ہوا تھا، محمد ﷺ نے اپنی نبوت کے باوجود خود کو ''اس کا بندہ'' بتایا ہے جب کہ صوفی بایزید نے

اپنے آپ کو ''سبحانی'' کے لفظ سے یاد کیا ہے، یہ دونوں تعبیریں ''سبحان'' اور ''عبدہٗ'' سورۂ بنی اسرائیل کی پہلی آیت میں وارد ہوئی ہیں، اس میں بلند آسمانوں پر آنحضرت ﷺ کے معراج کی طرف اشارہ ہے۔ یہ دونوں بزرگ مسلسل چھ مہینے تک ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوئے، اس دوران مولانا کی مجالس تدریس اور ان کی دوست داری و مہمان نوازی کا سلسلہ بالکل منقطع ہوگیا، بلکہ وہ ہر شخص اور ہر چیز سے منہ موڑ کر شمس تبریز کے ہو رہے، یہاں تک کہ ان کے عزیز و اقارب اور عقیدت مند تنگ آ گئے۔'' دونوں صلاح الدین زرکوب کی دکان پر بیٹھ کر ایک دوسرے سے گفتگو میں اس طرح محو ہوتے کہ نہ کھانے کی فکر، نہ پینے کا ذکر اور نہ انسانی ضروریات میں کسی چیز کی طلب۔ چھ مہینے اسی عالم میں گذر گئے۔''

آخر یہ کون شخص تھا جو مولانا کی زندگی میں ایسے زبردست انقلاب کا سبب بن گیا؟ سچ تو یہ ہے کہ اس کے بارے میں ہم زیادہ کچھ نہیں جانتے، البتہ ایسی متعدد روایتیں اور کہانیاں ضرور مشہور ہیں جنہوں نے اس کی شخصیت کو نہایت پر اسرار، مرعوب کن اور روحانی عظمت و جلال کا پیکر بنا دیا ہے جو ایک مرشدِ کامل کی تلاش میں شرق اوسط کے ملکوں میں سرگرداں نظر آتا ہے۔

یہاں یہ ذکر اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ شمس الدین تبریزی کی سخت زبان تنقید سے ان کے معاصر صوفیاء میں کوئی بھی نہ بچ سکا تھا۔ وہ خود اپنے مقالات میں بیان کرتے ہیں کہ ''وہ تبریز میں صانع سلال سے پڑھتے تھے، پھر ان سے روٹھ گئے''۔ وہ لکھتے ہیں: ''ایک واقعہ مجھے پیش آیا، لیکن ہمارے شیخ کو اس کا یقین ہی نہ آتا تھا، بلکہ مولانا روم کے ساتھ کوئی بھی اسے ماننے کو تیار نہ تھا، تو انہوں نے اپنی آنکھ سے دیکھ بھی لیا۔''

شام و عراق میں تمام بڑے بڑے مشائخ سے شمس الدین نے ملاقاتیں کیں۔ ان میں شیخ اوحد الدین کرمانی سے ان کی ملاقات کا قصہ بہت دلچسپ ہے۔ اوحد الدین کرمانی ان صوفیوں میں سے تھے جو مخلوق کی صورتوں میں خالق کا جمال دیکھتے اور اس کی پرستش کرتے تھے اور جنہوں نے انسانی شباب کے حسن میں جمال خداوندی کا عکس جھلکتا ہوا دیکھا تھا۔ ایک مرتبہ اوحد الدین نے شمس الدین سے کہا: ''میں چاند کو اس وقت دیکھتا ہوں جب وہ پانی کے پیالے میں عکس ریز ہوتا ہے۔'' شمس الدین نے فوراً ٹوکا: ''اگر تمہاری گردن میں کجی نہیں ہے تو تم اسے آسمان ہی میں کیوں

نہیں دیکھتے؟"

ایسا معلوم ہوتا ہے شمس تبریز کی ملاقات ابن عربی سے بھی ہوئی تھی کہ شیخ اکبر کے علمی و تصنیفی شہ پارے اور افکار و خیالات بھی ان کی نگاہ تنقید سے نہ بچ سکے۔ ان کے نزدیک ابن عربی کے یہاں وہ رجحانات موجود تھے جو اس زمانے کے Theosophical (فلسفیانہ) تصوف میں ملتے ہیں۔ وہ انہیں نو آموز و خام کار سمجھتے تھے۔ وہ اگر مولانا روم کو موتی سے تشبیہ دیتے تو ابن عربی کو خزف ریزوں سے لیکن ان سب باتوں کے باوجود شمس الدین، ابن عربی کے طریق سلوک میں کوئی چیز خلاف شرع نہیں پاتے تھے اور غالباً اس سے اس کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ابن عربی کے افکار و خیالات سے مولانا جلال الدین رومی کیوں اور کس حد تک متاثر تھے۔ اس کے باوجود کہ ابن عربی کی تصنیفات کے سب سے اہم شارح صدر الدین قونوی قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے ان کی گہری رفاقت بھی تھی، گمان غالب یہ ہے کہ شمس الدین تبریزی نظری تصوف یہاں تک کہ تمام نظری فلسفوں کے متعلق سخت معاندانہ رویہ رکھتے ہوئے بھی مولانا جلال الدین رومی کو متاثر کرنے میں ابن عربی کی بہ نسبت زیادہ کامیاب رہے۔

ہمارے پاس اس بارے میں زیادہ مواد نہیں ہے جس سے یقینی طور پر معلوم ہو سکے کہ شمس تبریز صوفیاء کے کس سلسلے سے نسبت رکھتے تھے۔ ان کا تو یہ دعویٰ تھا کہ انہیں عالم خواب میں نبی ﷺ سے براہ راست خرقۂ تصوف قبول کرنے کا شرف حاصل ہے اور وہ کوئی مادی خرقہ نہیں ہے جو میلا یا پرانا ہو جائے، بلکہ صحبت و ہم نشینی کا وہ مبارک خرقہ ہے جو زمانے کی دستبرد سے محفوظ ہے، ہمیں ترک عالم عبد الباقی گولپینرلی کی اس رائے سے اتفاق ہے کہ شمس الدین عملاً ایک قلندر اور ایک درویش جہاں گشت انسان تھے، اور باضابطہ طور سے نہ سہی تاہم وہ فرقۂ ملامتیہ سے قریب ضرور تھے۔ یہ وہ فرقہ ہے جس کے افراد لوگوں کو اپنے آپ سے ناراض کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں، وہ جان بوجھ کر ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو انہیں دنیا میں ہدف ملامت اور نشانہ تنقید بنا دیتی ہیں۔ شمس الدین تبریزی کے بعض جملے اور عبارتیں تاریخ میں محفوظ ہیں جن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ قلندریت کی جو مدح سرائی کرتے ہیں، اس میں بھی یہ رجحان محسوس حد تک موجود ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ شمس تبریز اپنے متعلق مقام عاشق بلکہ مقام معشوق سے بھی آگے نکل جانے کا دعویٰ

کرتے ہیں، (اس میدان کے تین مشہور مقامات ہیں، جیسا کہ معروف ہے) شمس کا دعویٰ ہے کہ وہ تمام دنیاوی مراحل سے گذر کر 'قطب المعشوقین' کے مقام پر سرفراز ہیں۔

سپہ سالار کی روایت ہے کہ شمس تبریز ہدایت ربانی کی تعمیل میں اناطولیا کے پہاڑی راستوں پر چلے تھے، اور یہ ہدایت نماز صبح میں اللہ تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے بعد انہیں نصیب ہوئی تھی۔ اپنی اس دعا میں انہوں نے کہا تھا: "کیا تیری مخلوقات میں کوئی ایسا نہیں ہے جو میری ہم نشینی کی تاب لا سکے؟" انہوں نے سرزمین روم پر اس وقت قدم رکھا جب وہ سنِ بلوغ کو پہنچ چکے تھے، (غالباً اس وقت وہ اپنی عمر کی پانچویں دہائی ختم کر رہے تھے)۔ اسی وقت سے وہ اپنی شخصیت کے جلال و جمال کی بنا پر اتنے نمایاں اور ممتاز نظر آنے لگے تھے جیسے آفتاب آتشناک یا ایک شیر جری و بیباک۔

شمس الدین اپنے معمول کے مطابق ایک سرائے میں اترے کیونکہ ان کے جیسے جہاں نوردوں کا اس سے بہتر کوئی ٹھکانہ نہیں ہوسکتا اور تمام سماجی دلچسپیوں سے منہ موڑ کر وہاں گوشہ نشین ہوگئے۔ علمائے دین اور اہل کلام سے ملنا جلنا چھوڑ دیا۔ ادھر قونیہ کے باشندوں نے جب یہ دیکھا کہ شیخ جلال الدین رومی جیسی باوضع اور باوقار شخصیت نے اپنی صبح و شام اس درویش جہاں گشت کے لئے وقف کردی ہے تو انہیں سخت حیرت ہوئی۔ وہ یہ دیکھ کر تقریباً دہشت زدہ تھے کہ ایک ایسے نووارد سیاح کے پیچھے جو اپنے آپ کو قونیہ کی برادری سے ہم آہنگ بھی نہیں کرنا چاہتا، مولانا نے نہ صرف اپنی تمام سماجی ذمے داریاں بالائے طاق رکھدی ہیں بلکہ وہ فرائض و واجبات تک سے پہلو تہی کرنے لگے ہیں۔

کئی ماہ کے طویل عرصے کے بعد جس میں تبریزی صوفیانہ محبت کے تجربات سے گذرتے رہے انہیں جلال الدین رومی کے ساتھیوں کے غیظ و غضب کی بنا پر قونیہ چھوڑنے کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ وہ وہاں سے چل کھڑے ہوئے اور کہیں روپوش ہوگئے۔

مولانا روم کو اپنے دوست کی جدائی کا سخت صدمہ ہوا، ان کا اس زمانے کا فارسی کلام ان کے جذبات شوق کی بہترین ترجمانی کرتا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک شعر و شاعری اور فارسی موسیقی کی طرف مولانا کی توجہ برائے نام ہی رہی تھی، پھر بھی جیسے ایک شعلۂ عشق ہے جو فارسی اشعار کے جامۂ دلفریب میں ملبوس ہے:

''صبر کا کیا موقع ....صبر اگر کوہ قاف جیسا بھی ہو ....تو ریزہ ریزہ ہو جائے ....ایسے برف کی مانند جسے فراق کا تپتا ہوا سورج پگھلائے دے رہا ہو۔''

انہوں نے رقص و سرود اور نغمۂ موسیقی کی پناہ لے لی تھی جس کے ذریعہ وہ اپنا غم ہلکا کر لیتے تھے۔ ایک دن وہ شمس تبریز کو ڈھونڈنے نکل کھڑے ہوئے، ان کی تلاش میں چپہ چپہ چھان مارا، اور لفظ ''تبریز'' ان کے لئے ایک طلسماتی حرف بن گیا:

''اگر قلب و روح کی طرح ہمارے آب و گل میں بھی پر لگ جاتے، تو ان چٹیل بیابانوں کو طے کرتے ہوئے ہم اسی لمحہ تبریز جا پہنچتے۔''

انہوں نے نثر و نظم دونوں میں اپنے معشوق کو خطوط لکھے، جو غالباً مکتوب الیہ تک پہنچ نہ سکے، ایک منظوم خط میں لکھتے ہیں:

''میں نے سو راستے بنائے اور سو خط لکھے، کیا تم کسی راہ پر نہیں ملنا چاہتے، یا تم کوئی خط نہ پڑھ سکے؟

شام سے ایسی خبریں مل رہی تھیں کہ شمس الدین ان مرغزاروں میں وارد ہوئے ہیں، چنانچہ جلال الدین نے اپنے بیٹے سلطان ولد کو وہاں بھیجا، اور سونے چاندی سے لاد کر بھیجا، کہ وہ ان کے ہمدم و دمساز کو واپس لے آئیں، اس کے ساتھ مولانا کے دل پر سرور و انبساط کی کیفیت چھا گئی، وہ خوشی و مستی میں رقصاں و غزل خواں رہنے لگے، دمشق جہاں ان کا محبوب موجود تھا، ان کے تصور و خیال کا محور و مرکز بن گیا:

''فکر و خیال اور ہوش و حواس سب عشق دمشق میں سرشار اور جان و دل اس کے تصور حسین پر نثار ہیں۔''

شمس الدین کو اپنے دوست کی خوشی پوری کرنے میں دیر نہ لگی۔ وہ سلطان ولد کے ساتھ فوراً قونیہ لوٹ آئے۔ روایتوں میں جہاں ان دونوں دوستوں کی ملاقات اور معانقے کا تذکرہ ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان یہ تمیز کرنا کہ کون ان میں سے عاشق تھا اور کون معشوق، نہایت دشوار تھا۔ ان دونوں کی باہم شیفتگی و فریفتگی برابر، مشترک اور دوطرفہ تھی، نہ صرف

مولانا روم شمس تبریز کی شخصیت میں ایک نگار طرحدار کا وجود محسوس کرتے تھے، بلکہ شمس تبریز نے بھی مولانا کی شخصیت کے اندر ایک برگزیدہ و بے غرض دوست دریافت کرلیا تھا، جو تادم آخران کی ملاقات کا آرزومند رہا۔ اور ساری زندگی اسی لذت انتظار میں بسر کرتا رہا، شاید اس شعر میں جو مثنوی سے لیا گیا ہے اس بے پایاں روحانی محبت کی کچھ جھلک دکھائی دے جس کی آگ ان دونوں عظیم صوفیوں کے دل میں برابر لگی ہوئی تھی:

"پیاسا وہ نہیں جو پانی طلب کررہا ہو، بلکہ پیاسا وہ ہے جس کی تلاش و جستجو میں پانی بھی اسی طرح سرگراں ہو۔"

اس میں شبہ نہیں کہ جلال الدین رومی کا فلسفۂ عشق ان جیسے اشعار کی تہہ میں پنہاں ہے۔

مولانا نے شمس الدین کی شادی کیمیا نام کی ایک دوشیزہ سے کرادی، جو مولانا ہی کی تربیت میں پلی بڑھی تھی۔ اس طرح مولانا یہ امید رکھتے تھے کہ شمس ان کے قریب ہی رہیں گے۔ شمس نے کیمیا کو دل و جان سے عزیز رکھا اور دونوں مولانا روم کی رہائش گاہ کے ایک چھوٹے سے کمرے میں رہنے لگے۔ ایک دن ایسا ہوا کہ کمرے کے دروازے پر مولانا کے بیٹے علاء الدین خاموشی سے کھڑے ہوگئے، اس پر شمس تبریز نے انہیں جھڑک دیا اور تنبیہ کی کہ اپنے والد کے دوستوں کے ساتھ ٹھٹول بازی نہ کیا کریں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا حادثہ وہ چاہے جس طرح بھی پیش آیا ہو، علاء الدین کے دل میں اس مداخلت کار (شمس) کے خلاف بغض و حسد کی آگ بھڑکا دینے کے لئے کافی تھا جو ان کے والد کا مقرب ترین دوست بن بیٹھا تھا۔

ادھر دونوں بزرگوں پر سارے جہان سے بے خبری اور روحانیت میں مسلسل محویت کا وہ عالم پھر سے طاری ہوگیا۔ جس کے دوران کئی کئی ہفتے بلکہ مہینے دونوں کو روحانی اور وجدانی گفتگو کرتے بیت جایا کرتے تھے۔ اس طرح ایک بار پھر رومی کے عقیدت مندوں اور خاندان والوں کے دل میں تبریزی کے خلاف غیظ و غضب کے جذبات ابھرنے لگے، تقدیر کی بات کہ اس دوران ۱۲۴۸ء میں کیمیا اس دار فانی سے رخصت ہوگئی۔ پھر شمس الدین وہاں نہ ٹھہر سکے اور ایسے غائب ہوئے کہ پھر ڈھونڈے نہ ملے۔

تاریخ کی کتابوں میں شمس تبریز کی اس روپوشی کے بارے میں مختلف اور متضاد کہانیاں ملتی

ہیں جن کی طرف اشارہ کرنے سے سلطان ولد گریزاں نظر آتے ہیں۔ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شمس الدین کسی نامعلوم مقام کی طرف نکل گئے، لیکن افلاکی نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ شمس الدین تبریزی کو ''فخر العلماء'' علاء الدین کی دشمنی کی وجہ سے قتل کیا گیا اور یہ بات انہیں معلوم تھی، لیکن یہ روایت ابھی تک مشکوک سمجھی گئی ہے، ویسے بھی یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ایسے نامور اور محترم خانوادے کا کوئی فرد قتل عمد جیسے معیوب اور ذلیل جرم کا ارتکاب کرے۔ بہر حال ہم تو اس جانکاہ حادثے کو چشم تصور ہی کی مدد سے اس طرح دیکھ سکتے ہیں:

۵ر دسمبر ۱۲۴۸ء کی رات اس طرح گذری کہ دونوں بزرگ جلال الدین رومی اور شمس الدین تبریزی رات کے آخری حصے تک باہم گفتگو میں مستغرق ہیں، ایسے میں کوئی شخص دروازہ کھٹکھٹاتا ہے اور کسی کام --- سے شمس کو بلاتا ہے، وہ باہر نکلتے ہیں --- نکلتے ہی ان پر نیزے سے پے در پے قاتلانہ وار کئے جاتے ہیں، دیکھتے ہی دیکھتے ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر جاتی ہے، پھر ان کا جسد خاکی گھسیٹ کر گھر کے عقب میں واقع ایک اندھے کنویں میں ڈال دیا جاتا ہے، یہ اندھا کنواں آج تک موجود ہے، اس ذلیل حرکت کی خبر ملتے ہیں سلطان ولد کنویں کی طرف لپکتے ہیں، شمس کے بے جان جسم کو باہر نکالتے ہیں، پھر اس کو جلدی میں کھودی ہوئی ایک قبر کے اندر دفنا دیتے ہیں، اور قبر پر مٹی اور کنکریاں ڈال دیتے ہیں --- یہی شمس الدین کی آخری آرام گاہ ہے --- جس پر ایک یادگاری تختی لگادی گئی ہے، اس جگہ کی مرمت کے لئے حال ہی میں جو کھدائی کی گئی ہے اس سے ایک بڑی قبر کا سراغ ملتا ہے، جس پر کنکریاں پڑی ہوئی ہیں اور عہد سلجوقی سے اس کا تعلق معلوم ہوتا ہے، مولانا میوزیم کے ڈائرکٹر سید محمد اوندر نے اس بارے میں مورخ افلاکی کے بیان کی تائید کی ہے۔

مولانا سے قریبی تعلق رکھنے والوں نے ان سے شمس کے اس سفاکانہ قتل کی خبر کو چھپانے کی کوشش کی اور ایک عرصہ تک وہ لوگ غالباً اس میں کامیاب بھی رہے، تاہم رومی کے بعض غم انگیز اشعار کے درد بھرے ترنم پر کان لگایئے تو اس المناک حادثے کی صدائے بازگشت ضرور سنائی دے گی اور یہ بات صاف ہوجائے گی کہ مولانا کو اس ناگہانی و ناشدنی کا کس قدر جاں گسل احساس تھا جو ان کے جگری دوست کے ساتھ ہو کر رہی:

''زمین مٹی نہیں ہے بلکہ ایک پیالہ ہے جو عاشقوں کے خون ناحق
سے لبریز ہے اور شاہِ شہید کے زخموں سے رسنے والا خون اس سے چھلکنے کو ہے''

بعض لوگوں نے ان سے کہا: شمس الدین غالباً دیارِ شام میں مقیم ہیں، چنانچہ وہ ان کی جستجو میں وہاں پہنچ گئے، کہتے تھے: ''اگر کوئی کہے کہ میں نے شمس الدین کو دیکھا ہے، تو اس سے پوچھو کہ اس فردوس بریں کا راستہ کدھر ہے؟'' جب وہ شمس کو وہاں نہ پا سکے تو ان کے صبر کا پیمانہ حسرت و شوق سے چھلک اٹھا:

''میرا دوست، میرے دل کا باسی مجھ سے منہ موڑ کر چلا گیا..... میری
یاس بھری چیخوں سے روٹھ کر اور پڑوسی میرے نالۂ وشیون سے رو پڑے''

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جلال الدین رومی شمس تبریز کی تلاش میں دوبارہ شام پہنچے اور اس مرتبہ اگرچہ وہ انہیں نہ پا سکے، پھر بھی ان کے دل کو قدرے صبر آ گیا، اور ان کی بے قراری کو کسی حد تک قرار نصیب ہوا۔ اب شمس تبریز اپنے وجودِ حقیقی کے ساتھ مولانا روم کی ذات میں جھلکنے لگے۔ وہ ایک بدرِ کامل کی طرح ان کے آئینۂ دل پر عکس ریز ہونے لگے اور یہی مرحلہ تھا جہاں ان دونوں کے درمیان یکسانیت و یگانگت کا عمل پوری طاقت سے شروع ہو گیا۔ اب جلال الدین رومی اور شمس الدین تبریزی دو الگ الگ شخصیتیں نہ رہیں بلکہ دونوں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے یک جان و یک قالب ہو گئے، مولانا فرماتے ہیں:

جب میں تبریز پہنچا، تو ''مثنہ مقالہ'' کے الفاظ و عبارت کے ذریعے
نہیں، بلکہ توحیدِ الٰہی کے ذریعے شمس تبریزی سے ہم کلام ہوا۔''

اس تجربے کے بعد مولانا روم کی مثنویات و قصائد ایسے صوفیانہ کشف والہام اور معرفت ربانی کی نمائندگی کرتے معلوم ہوتے ہیں جو سرتاسر عشق و محبت، سوز و مستی اور جذب و شوق ہے، اسی میں رحم و کرم کی طلب اور نگہِ التفات کا انتظار ہے، اور بار بار اس یگانگت اور محبت کی تمنا ظاہر کی گئی ہے، جو بے کراں ہے۔

نغمۂ رقصاں کی طرف مولانا کی روز افزوں توجہ نے غزلیات کے میدان میں کئی شاہکاروں کی تخلیق کر ڈالی، یہ غزل بحرِ رمل مثمن میں ہے:

''تنہا میں شمس الدین شمس الدین نہیں گا تا رہتا، بلکہ ادھر بطخیں اور سارسیں تالابوں اور ٹیلوں میں، اور بلبلیں چمن زاروں میں، وارفتگی و سرمستی کے عالم میں نغمہ سرا ہیں ..... ادھر میں گردش ارض و سماء کے ساتھ سرِ شام ہی گنگنانے لگتا ہوں: شمس الدین کان جواہر، شمس الدین روز و شب، شمس الدین شام و سحر، شمس الدین جام جم، شمس الدین بحرِ بے کراں، شمس الدین دم عیسیٰ، شمس الدین یدِ بیضاء، شمس الدین جمالِ یوسف، شمس الدین---''

مولانا اکثر اس طرح شمس الدین کو مخاطب کرتے ہیں:

''میرے ہاتھوں میں قرآن مجید رہتا تھا، مگر اب عشق نے میری یہ حالت کر دی ہے کہ ایک جغانہ لئے گھومتا ہوں، حمد و ثنا کے الفاظ ہمیشہ میرے وردِ زباں رہے مگر اب غزلوں، رباعیوں اور گیتوں نے ان کی جگہ لے لی ہے''۔

مولانا کا وجود ہی گویا نغمہ و شعر میں ڈھل گیا تھا، موسیقی اور بربط و نے ان کے جذباتِ دروں کی ترجمان مطلق بن کر رہ گئے تھے، اس کا حسن و جمال مولانا کے پرکشش اور سامعہ نواز گیتوں اور ان کی پرشکوہ تعبیرات میں جھلکنے لگا، اس کے باوجود کہ انہیں جلد ہی اپنے دوست کی وفات کا اندازہ ہوگیا تھا مگر اس کا اقرار و اعتراف انہیں نہایت گراں گزرتا تھا، کبھی کبھی وہ چیخ اٹھتے اور بار بار کہتے:

''کون کہتا ہے کہ وہ زندۂ جاوید مرگیا؟ کس نے کہا - آہ-- کہ آفتاب امید غروب ہوگیا؟ بے شک یوں کہنے والا شمس منیر کا دشمن ہے، وہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی چھت پر چڑھے اور آنکھوں پر پٹی باندھ کر کہنا شروع کردے کہ وہ دیکھو! سورج ڈوب گیا''۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو اس المیے میں علاء الدین کی شرکت کا احساس ہوگیا تھا، چنانچہ مختلف روایات بلکہ مولانا کے خطوط تک اس کی تصدیق کرتے ہیں کہ پدر بزرگ نے پسر نافرمان و ناخلف کی طرف توجہ کرنا چھوڑ دی تھی، یہاں تک ۱۲۶۰ء میں جس وقت علاء الدین کا

انتقال ہوا تو وہ اس کے جنازے میں بھی شریک نہیں ہونا چاہتے تھے، بلکہ اس کے لئے دعائے مغفرت پر بھی وہ ایک عرصہ بعد خود کو آمادہ کر سکے۔ مولانا کے بعض خطوط میں علاء الدین کے پسماندگان اور ترکہ کا ذکر ہے، وہ باپ کے ترکے میں انہیں بھی شریک کرنے پر زور دیتے ہیں لیکن ان کی اس وصیت کے باوجود مولانا جلال الدین کے دوسرے بیٹے، پوتے علاء الدین کے پسماندگان کی بقیہ خاندان سے نسبت کے قانونی جواز تک کو تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہو سکے۔

اس کے بعد بھی شمس الدین تبریزی کی شخصیت سے متعلق بعض حیرت انگیز سوالات باقی رہتے ہیں۔ اس سلسلے میں بعض محققین کو اس درجہ شکوک وشبہات ہیں کہ وہ سرے سے اس جیسی کسی شخصیت کے وجود ہی کا انکار کرتے ہیں، لیکن وہ عظیم کلاہ درویشی جو قونیہ میوزیم میں آج بھی موجود ہے اس حقیقت کی ایک روشن دلیل ہے کہ اس جیسی شخصیت ایک زمانے میں موجود تھی، آنکھیں اسے دیکھ چکی ہیں، اور اس کے نقوش آج بھی تازہ ہیں، جنہیں دیکھ کر صاف محسوس ہوتا ہے کہ

ابھی اس راہ سے کوئی گیا ہے

دوسرے صوفیائے اسلام میں شیفتگی و وارفتگی کا یہ ربط باہم کہیں اور ہمیں نظر نہیں آتا، جس نے مولانا روم اور شمس تبریز کو یک جان و یک روح بنا دیا تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان کی ملاقات اپنی قسم کی انوکھی ملاقات تھی، ان کا باہمی تعلق ایک نوجوان کی صورت میں منعکس جمال الٰہی کے ساتھ شیفتگی و عشق کا وہ تعلق نہ تھا جو اسلامی تصوف میں عام طور سے معروف ہے، بلکہ وہ ایک الہامی عنصر، اور ایک ایسا تعلق تھا جو دو عظیم و طاقتور صوفیانہ شخصیتوں کے روحانی لین دین کی بدولت پیدا ہوا تھا۔ بعض لوگ شمس الدین کو سقراط سے تشبیہ دیتے ہیں، جس نے اپنے پیچھے تحریری شکل میں کچھ نہ چھوڑا، لیکن وہ افلاطون کی عظمت کا سبب بن گیا۔ شمس الدین نے بھی اس کی طرح جام شہادت ان ہی لوگوں کے ہاتھ سے نوش کیا جو ان کی آتش روح کی گرمی کی تاب نہ لا سکے۔ مولانا ایک چراغ کی مانند تھے اور شمس اس چنگاری کی طرح جو اس چراغ کو روشن کر گئی۔

عبد الباقی گولپنارلی ان دونوں صوفیوں کے باہمی ربط و تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''مولانا وجدانی تجربے کے لئے بالکل تیار تھے، وہ ایک صاف و پاکیزہ چراغ کی مانند تھے، جو تیل سے لبالب بھرا تھا، اس میں بتی بھی بالکل درست تھی، بس ایک چنگاری کی کسر تھی، جس سے وہ جل اٹھتا، شمس کے اندر اس چنگاری کا ملنا تھا کہ چراغ جل اٹھا، پھر تیل تھا کہ بڑھتا ہی جاتا تھا، اور چراغ سے پھوٹنے والا نور تیز سے تیز تر ہورہا تھا، یہاں تک کہ اس کی چکاچوند میں شمس الدین کا نظر آنا بھی آسان نہیں رہا۔ جنہوں نے ایک ایسے پروانے کا روپ لے لیا تھا جو اپنی ہی بھڑکائی ہوئی آتش عشق میں بے خطر کود کر جان نثار کردیتا ہے''۔

چشم بصیرت سے دیکھئے تو اس حسن تقابل کی داد دینا پڑے گی جو ان دونوں بزرگوں کے باہمی تعلق کی برق آسا فطرت سے عیاں ہورہا ہے اور جس کی طرف روحانی نور کے اس سیل بے کراں اور صوفیانہ تغزل کے اس جوئے رواں سے واضح اشارہ ملتا ہے جو ان دونوں کی مختصر سی ملاقات کی بدولت وجود میں آیا ہے اور جس کا انجام تین فقروں سے زیادہ نہیں ہے:

''میں جل گیا، جل گیا، جل کر خاک ہوگیا''

ممکن ہے قاری، مولانا کے اندر پائی جانے والی انسانی خصوصیات سے ناآشنا ہے اور یہ سمجھے کہ ان کی زندگی مادی حسیات سے خالی ہے، ظاہر ہے کہ ان کے بھرپور تجربۂ عشق کی ماہیت ہی اس بدگمانی کی بنیاد ہوسکتی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس ''روشن چراغ'' کو اس کے تاریخی عہد سے الگ کرکے دیکھنے کی کوشش نہ کی جائے، جو اس کی ضوفشانی کی بدولت عرصے تک جگمگاتا رہا تھا۔ اس عہد کی ان سماجی و اجتماعی سرگرمیوں کو بھلا دینا بھی کسی طرح مناسب نہ ہوگا، جن میں اس صوفی صافی نے حصہ لیا تھا۔

ٹھیک اسی سال جس میں شمس الدین نمایاں ہوئے، بلکہ جس کے دوران ہی وہ روپوش بھی ہوگئے، مدرسۂ قراطائیہ کی بنیاد رکھی گئی اور ۱۲۵۱ء میں اس کی تعمیر مکمل ہوگئی۔ یہ مدرسہ بادشاہ کے نائب جلال الدین قراطائی (ف ۱۲۵۴ء) کے نام سے منسوب ہوا، جیسا کہ اس کے نام ظاہر ہے۔ جلال الدین قراطائی کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا، جو رومی (بازنطینی) نسبت رکھتا تھا۔

یہ عظیم سیاسی شخصیت اپنے تقوے، طہارت اور اخلاص کے لئے مشہور تھی۔ اس کے علاوہ مولانا روم سے ان کی گہری دوستی تھی جنہوں نے بے تکلف انہیں فرشتہ خصال کے خطاب سے نوازا تھا، یعنی اللہ کے مقرب ترین فرشتوں کی صفات سے متصف اور خیر و عدل کا مخزن۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام خوبیاں سلجوقیان روم کی شہنشاہی میں مشکل ہی کسی ایک شخص کے اندر جمع ہو سکتی تھیں۔

شمس الدین کے وجود میں مولانا نے اپنی ذات کا عکس دیکھ لیا تھا، اور ابھی اس انکشاف کو زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ کشف والہام کے ایک نئے سرچشمے سے ان کی روح مانوس ہونے لگی۔ وہ یوں کہ ایک دن قونیہ کے صرافہ بازار سے ان کا گذر ہوا تو وہاں صلاح الدین زرکوب کی دکان پر ہونے والی کھٹ کھٹ کی آواز ایک دلکش نغمے کی طرح ان کے کان میں پڑی۔ اس آواز کا سننا تھا کہ ان پر وجد و سرمستی کی کیفیت طاری ہوگئی اور وہ بے اختیارانہ رقص کرنے لگے۔ تھوڑی دیر بعد صلاح الدین زرکوب کو بھی انہوں نے اس رقص مستانہ میں شریک کر لیا، اس طرح کچھ دیر تک دونوں سر بازار رقص کرتے رہے، صلاح الدین تو اس کے بعد اپنی دکان کے کام میں آ گئے، لیکن رومی گھنٹوں اسی عالم میں رہے۔

اگر چہ اس جیسے کسی واقعے کو بعید از امکان نہیں قرار دیا جا سکتا تاہم یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ مولانا روم صلاح الدین زرکوب سے برسوں پہلے سے واقف تھے جو قونیہ کے میدانی علاقے میں واقع ایک گاؤں سے تیرہویں صدی عیسوی کے چوتھے دہے میں دارالحکومت وارد ہوئے تھے۔ یہ ان کے عنفوان شباب کا زمانہ تھا، جلد ہی برہان الدین محقق کے مقرب ترین عقیدت مندوں میں ان کا شمار ہونے لگا۔ مولانا روم نے بھی ان ہی برہان الدین محقق سے تصوف کا سبق لیا تھا۔ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ صلاح الدین زہد و تقشف میں اپنے شیخ و مرشد کی بولتی ہوئی تصویر تھے، اسی بنا پر ان کی ناخواندگی کے باوجود شیخ محقق نے انہیں اپنا روحانی وارث اور اکلوتا خلیفہ قرار دیا تھا۔ پھر صلاح الدین اپنے گاؤں واپس ہو گئے جہاں انہوں نے شادی کی۔ قدرت نے انہیں اولاد سے بھی نوازا۔ دوبارہ جلد ہی وہ قونیہ لوٹ آئے اور مولانا روم اور شمس تبریز کی قیام گاہ کے نزدیک ہی ٹھہر گئے۔ شمس تبریز کو بھی ان سے قلبی تعلق اور انتہائی محبت تھی۔ صلاح الدین زرکوب کی دکان ہی پر شمس تبریز کی ان سے کبھی کبھی ملاقات ہوا کرتی تھی، اس طرح ان دونوں

بزرگوں کا باہمی ربط ضبط عرصہ تک پروان چڑھتا رہا۔ جلال الدین رومی کو اس کا احساس بہت بعد میں ہو سکا، البتہ چونکہ عشق کامل کی کرشمہ سازیوں کا تجربہ مولانا کو ہو چکا تھا اس لئے اب انہیں ایک نئے آئینے کی جستجو تھی جو انہیں صلاح الدین کی صاف و سادہ شخصیت میں نظر آ گیا جو دنیا کی آلودگیوں اور کثافتوں سے یکسر پاک تھا، اور صداقت و خلوص جس کی سب سے نمایاں خصوصیت تھی۔ اس فرشتہ خصلت انسان نے مولانا کو بھی صدق و صفا کی چاشنی سے آشنا کیا، اور ان کو ایسا خوشگوار موقع عطا کیا جس میں وہ نئے سرے سے اپنی شخصیت کو تلاش کر سکیں۔ چنانچہ مولانا ان تمام صورتوں کی کیفیت بیان کرتے ہوئے جن میں محبوب کا عکس جمیل جھلکتا تھا، فرماتے ہیں:

''وہ ذات والا صفات جو ابھی چند سال پہلے وارد ہوئی ہے، جس پر ایک خرقۂ سرخ پڑا ہوا ہے، وہ ابھی حال ہی میں وارد ہوئی ہے،... وہ ترک جس کی خبر اب سے کچھ پہلے اسی سال تم کو ملی، اسی عرب کی مانند ہے، جو تمہارے پاس آیا تھا، دوست ایک ہی ہے، چادر کے سوا کوئی چیز نہیں بدلی ہے، وہی ہاں وہی بنفس نفیس تمہارے پاس لوٹ آیا ہے، اور اپنے لباس کی جگہ اس نے چادر اوڑھ رکھی ہے، ساغر بدل گئے، صہبا وہی ہے، کیف و سرور بھی وہی ہے۔''

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اہل قونیہ اب ایک نئی مایوسی سے دوچار تھے کیونکہ شمس تبریز کے غائب ہونے سے انہیں جو مسرت حاصل ہوئی تھی ابھی وہ اس کا پورا لطف بھی نہ اٹھا سکے تھے کہ ان کے محبوب و محترم عالم و بزرگ، مولانا جلال الدین رومی اس ''سنار'' کی محبت میں غرق رہنے لگے جو سورۂ فاتحہ تک روانی سے نہ پڑھ سکتا تھا (جیسا کہ حاسد و کینہ پرور لوگ انہیں الزام دیا کرتے تھے)۔ یوں تو لوگ شمس تبریز سے بھی جلتے تھے لیکن ان کے علم و فضل میں شبہ کرنے کی مجال کسی کو نہ تھی اور اس بارے میں بدترین مخالف بھی ان کی قدر کرنے پر مجبور تھا۔ مولانا جلال الدین رومی اور ان کے نئے دوست صلاح الدین زرکوب نے لوگوں کے طعن و تشنیع اور بدگوئیوں کی کچھ پروا نہ کی۔ ان دونوں کی یگانگت ایک طرف رسوم و قیود سے بالاتر تھی تو دوسری طرف پاکیزگی و شرافت میں اپنی مثال آپ۔ مولانا اکثر اپنے دوست کی تعریف میں رطب اللسان رہتے، اور ان کی شان میں محبت و الفت اور شیرینی و لطافت سے بھرپور قصیدے کہتے رہتے۔ اپنی کتاب فیہ ما فیہ میں ایک شخص

ابن جاووش پر مولانا سخت تنقید کرتے ہیں اور محض اس لئے کہ اس نے کسی موقعے پر صلاح الدین زر کوب کے لئے بہ ظاہر نامناسب الفاظ استعمال کئے تھے، مولانا فرماتے ہیں:

''ان لوگوں نے خوشی خوشی اپنے ہم وطنوں کو چھوڑا، اپنے والدین، اپنے گھر بار، اپنے عزیز و اقارب اور خاندان سے منہ موڑا، ہند چھوڑ کر سند کی راہ لی، ان کے جوتے گھس گئے اور آہنی نعلیں ٹکڑے ٹکڑے ہو گئیں، ظاہر ہے کہ یہ ساری مصیبتیں انہوں ں نے محض یک ایسے آدمی سے ملنے کے لئے برداشت کیں جس کے وجود میں انہیں عالم بالا کی جھلک اور دوسری دنیا کی خوشبو محسوس ہو رہی تھی، جبکہ تمہارا یہ حال ہے کہ اپنے گھر کے صحن میں بھی اس جیسی شخصیت نظر آتی ہے تو تم اس سے جی چراتے پھرتے ہو اور اس سے یکسر بے رخی کا برتاؤ کرتے ہو، تمہاری یہ حرکت بغض و حسد اور انتہائی بدبختی کے سوا کچھ نہیں....''

صلاح الدین سے ربط و تعلق کو اور زیادہ مضبوط بنانے کے لئے مولانا نے اپنے بیٹے سلطان ولد، جن کی عمر تقریباً پچیس سال تھی، کی شادی صلاح الدین کی بیٹی فاطمہ سے کر دی۔ اس سلسلے میں سلطان ولد کے نام مولانا کے خطوں کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جن میں وہ انہیں اپنی بیوی سے اچھا برتاؤ کرنے کی پر زور تلقین کرتے ہیں۔ اسی طرح غزل کے وہ اشعار جو ان دونوں کی شادی کے موقع پر مولانا نے کہے تھے، اپنی تاثیر اور حسن کی وجہ سے زبان زد خاص و عام ہیں۔ پھر بدقسمتی سے جب مولانا کے بیٹے اور بہو میں ناچاقی ہو گئی، تو مولانا نے بہت پر اثر انداز میں اپنی بہو کو لکھا:

''اگر میرے بیٹے بہاء الدین نے کسی دن تمہیں تکلیف پہنچانے کی کوشش کی تو یقیناً میں اسے اپنی محبت سے محروم کر دوں گا، نہیں! بلکہ پھر کبھی میری محبت اسے نہ مل سکے گی، نہ میں اس کے سلام کا جواب دوں گا، نہ میں یہ پسند کروں گا کہ وہ میرے جنازے میں شریک ہو، اگر اس نے ایسی حرکت کی---''

صلاح الدین کی دوسری بیٹی ہدیہ خاتون پر بھی مولانا بہت شفقت فرماتے تھے، جن کی

شادی ایک خوش نویس نظام الدین سے ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے مہر کا انتظام بھی (دولہا کی طرف سے) مولانا نے ہی کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت بڑا سلوک ہے۔ یہ خاتون مولانا کی شخصیت وعظمت سے بہت متاثر تھیں۔ ان کے حسن سیرت اوشرافت کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ اس وقت کے ایک وزیر معین الدین پروانہ جیسا بااثر شخص بھی ان سے شادی کے ارادے میں کامیاب نہ ہوسکا تھا۔

رسائل رومی کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کی تنگ دستی کی وجہ سے آرام سے نہ رہتی تھی اور مولانا ان کی خاطر اہل ثروت کے آگے دست سوال دراز کرنے پر مجبور تھے تاکہ وہ اپنے دوست صلاح الدین کی مدد کرسکیں۔

جلال الدین رومی اور صلاح الدین زرکوب جس زمانے میں ایک دوسرے کے ساتھ تھے اس دوران بہت اہم واقعات پیش آئے جن کی زد پر نہ صرف اناطولیا بلکہ سارا عالم اسلام تھا۔ ۱۲۵۶ء میں بیجو کی قیادت میں تاتاری لشکر قونیہ کی بلندیوں پر پھر حملہ آور ہوا۔ مشہور تھا کہ مولانا جلال الدین رومی کے روحانی وجود کی برکت سے حملہ آور "مدینۃ الاولیاء" میں داخل نہیں ہوسکے۔ پھر زمام حکومت قلیچ ارسلاں چہارم کے ہاتھ میں آگئی، جو اپنے طاقتور اور بااثر وزیر معین الدین پروانہ کے ہاتھ میں ایک کھلونے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا تھا۔ ۱۲۵۸ء میں تاتاری بغداد پر قابض ہوگئے اور انہوں نے عباسی خلافت کا ٹمٹماتا ہوا چراغ گل کردیا۔ اسی سال صلاح الدین بیمار ہوئے اور طویل بیماری کے بعد گویا مولانا کے قلب حزیں کی طرف سے انہیں اس عالم آب وگل کو خیر باد کہنے کی اجازت مل گئی تاکہ وہ خالص عالم ارواح کے تصرفات سے لطف اندوز ہوسکیں۔ ان کی بیماری نے مولانا کو ان کے اکثر معمولات سے غافل کردیا۔ اس دوران وہ کم ہی صلاح الدین کے کمرے سے باہر نکلتے تھے۔ رخصت ہونے والے دوست کی تدفین سے فارغ ہوتے ہی مولانا اور ان کے کئی دوست اور افراد خاندان ایک پرکشش اور صوفیانہ محفل رقص وسرود میں مصروف ہوگئے جس میں طبلے کی تھاپ کے ساتھ بربط ونے کی درد بھری آواز عجیب سماں باندھ رہی تھی، اس لئے کہ موت جدائی کا نام نہیں، بلکہ عالم ارواح کا ایک بھرپور جشن وصال ہے جس کے سامنے شادیوں کے کتنے ہی جشن ہیچ ہیں، دوست کی وفات کے اس موقعے پر ایک مرثیہ بھی لکھا گیا تھا جو کچھ اس طرح ہے:

"اے وہ شخص، جو زمین و آسمان کو چھوڑ کر جانے والے پر کبھی رویا تھا، تیرے عہد زریں کی یاد میں ہوش وحواس اشک بار ہیں اور روح کرب زدہ غمگسار ہے دل خون ہورہا ہے، اور کوئی نہیں جو تیری جگہ لے سکے، مکان و لامکاں سب تیرا ماتم کررہے ہیں، جبریل امین کے مقدس بال و پر تیرے غم میں نیلے پڑ گئے ہیں، اولیاء و انبیاء سب کی آنکھیں نم ہیں، ... اے صلاح الدین! تم ایک بلند پرواز و برق رفتار طائر تھے، تم کیا اڑے کہ وہ شاخ بھی اڑ گئی جس سے کبھی تیر کی مانند تم اڑتے تھے"۔

ظاہر ہے کہ پابند شرع اہل سنت کو یہ دیکھ کر بڑی مایوسی ہوئی ہوگی کہ ایسے جنازے سے فارغ ہونے کے بعد بھی محفل رقص وسرود برپا کی گئی۔ شاید ان ہی لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

"کہنے والا کہتا ہے: سماع اور رقص وسرود احترام اور بلند مرتبے میں کمی کردیتے ہیں، تو تمہارا مقام بلند تمہیں مبارک! ہمارے لئے تو مہر ومحبت ہی سب سے بڑا رتبہ اور سعادت ہے۔"

اس کے باوجود قونیہ کی برادری پر مولانا کی شخصیت اور ان کے رجحانات کی گہری چھاپ تھی۔ یہاں یہ بتادینا مناسب ہے کہ صوفیانہ جذب وکیف اور رقص وسرود میں مستغرق رہنے کے باوجود عین اسی وجدانی کیفیت کے دوران بھی صحیح شرعی رائے یا فتوے دینے سے مولانا روم کبھی قاصر نہ رہے۔ انہوں نے اپنی زندگی سے انتہائی زہد وتقویٰ کا نمونہ پیش کیا تھا۔ سپہ سالار نے جنہیں برسوں مولانا کی خدمت کا موقع ملا ہے، نماز اور اس کے آداب سے ان کے شغف اور ان کے طویل مدت تک مسلسل روزہ رکھنے کا ذکر تفصیل سے کیا ہے۔ مولانا کا حسن سلوک، حسن معاشرت، اور شریعت کی غیر معمولی پابندی لوگوں کو ان کے در تک کھینچ لایا کرتی تھی۔ ان حاضر ہونے والوں میں نامور وزیر معین الدین پروانہ بھی تھا جو اکثر وبیشتر ان کی خدمت میں رہا کرتا تھا، ... اس موقعے پر یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس وزیر باتدبیر کو بھی مولانا سے ملاقات کی سعادت حاصل کرنے کے لئے طویل انتظار کرنا پڑتا تھا، مولانا سے ہم کلامی اور حضوری کا جو شرف اسے حاصل تھا

جیسا کہ ان کے اکثر خطوں سے ظاہر ہوتا ہے، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ وہ ایک ایسے منصب پر فائز تھا جہاں سے وہ مولانا کی ہدایت کے مطابق ضرورت مندوں کی مدد کر سکتا تھا۔

یہ معین الدین پروانہ جو دیلمی اصل و نسل سے تعلق رکھتا تھا، ۱۲۵۹ء سے ۱۲۷۶ء تک تقریباً سترہ سال تک قونیہ کا عملی حاکم رہا، اپنے سلجوقی آقاؤں کے ساتھ بھی اس کا رویہ بالکل وہی تھا جو تاتاریوں اور ان کے دشمن ممالیک مصر کے ساتھ تھا، اس نے رکن الدین قیلیج ارسلان چہارم کو تخت پر بنے رہنے کی ضمانت اس طرح دی کہ اسی کے مطالبے پر ملک کو اس کے اور اس کے بھائی عز الدین کیقاؤس کے درمیان تقسیم کر دیا۔

عز الدین نے ۱۲۵۷ء سے لے کر ۱۲۶۱ء تک تقریباً پانچ سال قونیہ پر حکومت کی، لیکن اس کا زیادہ تر وقت بحیرۂ روم پر واقع ایک خوبصورت شہر انطالیا میں گذرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مولانا روم کو ملاقات کے لئے وہاں بلایا بھی تھا مگر مولانا نے اس کی یہ دعوت منظور نہ کی۔ عز الدین نے تاتاریوں سے مقابلے کے لئے بازنطینیوں سے تعاون کی کوشش بھی کی تھی مگر اس کے اپنے "مددگاروں" نے اسے جلد ہی جیل میں ڈال دیا۔ آخر کار ۱۲۷۸ء میں اس کی موت نے "قید حیات اور بند غم" دونوں سے اسے چھٹکارا دلا دیا، جس سے جیتے جی بچ نکلنے کے لئے اس نے کتنے ہی ناکام جتن کئے تھے۔ دوسری طرف معین الدین پروانہ جو نیم علانیہ طور سے تاتاریوں کا حلیف بن گیا تھا، واپس آ گیا اور سلطان رکن الدین کے قتل کا سبب بن گیا، جسے اس کے سرداروں نے صرف اس لئے موت کے گھاٹ اتار دیا کہ وہ ۱۲۶۴ء ہی میں اس کے نوعمر بیٹے غیاث الدین کیخسرو سوم کو تخت پر بٹھانا چاہتا تھا۔

معین الدین کے دل میں مولانا کے لئے بڑے گہرے جذبات تھے لیکن اس کے باوجود گستاخی یا بے ادبی کی معمولی سی بات بھی اگر کبھی اس کے منہ سے نکل جاتی تو وہ مولانا کے عتاب و تنبیہ سے نہیں بچ سکتا تھا۔ مولانا زبانی یا تحریری کسی نہ کسی طرح اس کی سرزنش ضرور کرتے تھے۔ ایک مرتبہ مولانا ایک محفل سماع میں ہمہ تن گوش تھے کہ معین الدین کسی ملاقاتی سے باتیں کرنے لگا۔ مولانا نے اسی وقت ایک طویل غزلیہ قصیدے کے ذریعے اسے سخت ملامت اور تنبیہ کی۔ مولانا کو اس کی سیاسی قلابازیاں اور اس کے خود ساختہ اصول و ضوابط سخت ناپسند تھے۔ کہا جاتا ہے

کہ ایک دن معین الدین نے مولانا کی خدمت میں حاضر ہو کر کچھ نصیحت کرنے کی درخواست کی۔ مولانا نے کہا: ''میں نے سنا ہے کہ تم قرآن کے حافظ ہو اور شیخ صدرالدین کے حلقۂ درس میں حدیث پڑھ رہے ہو''۔ وزیر نے جواب دیا ''ہاں''۔ مولانا نے ارشاد فرمایا: ''اگر قرآن کریم اور حدیث نبوی شریف سے تمہیں کوئی نصیحت نہ مل سکی تو میں کیا نصیحت کروں گا؟''

اس وزیر (معین الدین پروانہ) کے استاد صدرالدین قونوی، محی الدین ابن عربی کے مقرب ترین مرید اور شاگرد تھے۔ علم اور تصوف کے میدان میں ان کا مقام بہت بلند تھا۔ مولانا کی سادہ و خاکسارانہ زندگی کے برعکس صدرالدین کی زندگی عیش و آرام کی زندگی تھی۔ وہ مولانا کے انفعالی مسلک کو پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتے تھے، نہ غیر مشروط محبت کی وہ شکل انہیں بھاتی تھی جس کے مولانا قائل تھے۔ اسی طرح ان کی بے حجابانہ شعر گوئی بھی انہیں ناپسند تھی۔ دوسری طرف مولانا عظیم صوفی ابن عربی کے نظریات کو زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے۔ اس صورت میں اس حکایت کو سچائی سے دور نہیں مانا جا سکتا کہ ایک دن مولانا کے معتقدین ابن عربی کی ضخیم کتاب الفتوحات المکیہ کے متعلق مولانا سے گفتگو کر رہے تھے اور اس کی تعریف کرتے جاتے تھے۔ کتاب کی ضخامت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس میں ۵۶۰ ابواب ہیں، اسی اثناء میں اس زمانے کے ایک مشہور موسیقار ذکی القوال ان کے پاس آئے۔ مولانا نے فوراً تبصرہ کیا کہ فتوحات ذکی، فتوحات مکی سے بہتر ہے، یہ کہتے ہوئے اٹھے اور رقص میں مصروف ہو گئے۔

اس کے باوجود یہ دونوں بڑے صوفی کسی ظاہری اختلاف کے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ رہے۔ صدرالدین کچھ دنوں بعد اس احترام و محبت کو ظاہر کئے بغیر نہ رہ سکے جو مولانا جلال الدین رومی کے لئے ان کے دل میں موجود تھی حالانکہ مولانا عمر میں ان سے چھوٹے تھے۔ جامیؔ کا کہنا ہے کہ ''ایک خاص قسم کی دوستی نے ان دونوں کو یکجا کر دیا تھا'' اور جیسا کہ ظاہر ہے جلال الدین رومی خود بھی آخر عمر میں فکر نظری کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ مولانا کی وفات کے بعد جب صدرالدین سے ان کی نماز جنازہ پڑھانے کے لئے کہا گیا تو وہ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔ مولانا روم کی جدائی کے بعد صدرالدین قونوی بھی اس جہان بے کیف میں زیادہ دن نہ ٹھہر سکے اور چند دنوں کے بعد زندگی کو الوداع کہہ گئے۔ قونیہ کے وسطی حصے میں ایک کھلی جگہ پر ایک قبر میں وہ آرام کر رہے ہیں۔

معین الدین پروانہ کوان سے اگر چہ زیادہ تعلق خاطر تھا، تاہم فخر الدین عراقی سے بھی جوابن عربی کے افکار وخیالات کے ایک اور شارح ہیں اسے خاصا تعلق تھا۔ عراقی صدرالدین کے مقابلے میں زیادہ اچھے شاعر تھے، فارسی میں ان کے غنائی اشعار صوفیانہ محبت سے بھرپور شاعری کا بہترین نمونہ ہیں۔ وہ ہندوستان میں طویل قیام کر کے ۱۲۶۲ء میں بہاء الدین ملتانی کی وفات کے فوراً بعد واپس ہوئے تھے۔ وہ قونیہ بھی آئے (اگر چہ کتابوں میں ان کے قونیہ آنے کا حال موجود نہیں ہے) اور اندازہ ہے کہ وہ بارہویں صدی عیسوی کی ساتویں دہائی کے اواخر میں وہاں کے تمام صوفیوں سے ملے ہوں گے۔ معین الدین پروانہ نے ان کے لئے توکات میں ایک چھوٹی سی خانقاہ بنوادی تھی۔ توکات سلجوقی سلطنت کے شمالی علاقے میں ایک نہایت شاد وآباد شہر تھا۔ پھر ۱۲۷۷ء میں معین الدین پروانہ کی وفات کے بعد فخر الدین عراقی شام چلے گئے، جہاں کے سیاسی حالات اناطولیہ کے مقابلہ میں زیادہ مستحکم تھے اور ۱۲۸۲ء میں اپنی وفات کے وقت تک وہیں رہے۔ دمشق میں شیخ محی الدین ابن عربی کی قبر کے نزدیک ہی ان کی قبر ہے۔

مولانا کی زندگی میں بلکہ اس کے ابتدائی برسوں میں ایک اور صوفی قونیہ پہنچے جن کا نام نجم الدین دایا الرازی ہے۔ یہ نجم الدین الکبری کے پیروؤں کے رہنما کی حیثیت سے قونیہ پہنچے تھے۔ نجم الدین الکبری، مولانا روم کے خاندان کی طرح تاتاریوں کے خوف سے وطن چھوڑ کر سیواس جا بسے تھے، وہیں انہوں نے اپنی کتاب مرصاد العباد مکمل کی تھی، جس کا جلد ہی ترکی زبان میں ترجمہ بھی ہوا تھا اور اس تصنیف نے تھوڑی ہی مدت میں کبراوی طریقۂ تصوف کی بہترین کتاب کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ عالم اسلام کے مختلف مشرقی علاقوں میں عام طور سے اور ہندوستان میں خاص طور سے تمام صوفیاء اسی کتاب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ معین الدین پروانہ نے قیصریہ میں ان کے لئے بھی ایک خانقاہ بنوادی تھی۔ اس سلسلے میں ایک لطیفہ بھی مشہور ہے کہ جب وہ قونیہ میں مقیم تھے تو ایک بار ان سے نماز کی امامت کے لیے درخواست کی گئی، اس میں انہوں نے سورۂ یا ایہا الکافرون پڑھی۔ پھر فوراً ہی اسے دہرایا۔ مولانا جلال الدین رومی اس وقت صدرالدین قونوی کی طرف یہ کہتے ہوئے متوجہ ہوئے کہ پہلی بار غلط آیت پڑھ کر انہوں نے مجھے اور دوسری بار صحیح پڑھ کر تمہیں مرادلیا ہے۔

اعلیٰ طبقے سے تعلق رکھنے والے لوگوں میں مولانا کے روابط صرف وزیر قراطائی ہی کے ساتھ محدود نہیں تھے بلکہ ہمیں عشق و محبت کے بعض دوسرے رشتوں کا سراغ بھی ملا ہے جو مولانا اور بعض سلجوقی امراء کے درمیان پائے جاتے تھے۔ ایک نوجوان فخر الدین عطاء تھے، جو معین الدین پروانہ کو مولانا سے اکثر دور رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ مولانا انہیں اپنے بلند رتبہ اور متقی و پر ہنر بھائی کی صفات سے یاد کرتے ہیں۔ انہوں نے بہت سے مدرسے، خانقاہیں اور سڑکیں بنوائیں۔ ان کے اپنے نام سے جو مدرسہ موسوم ہے اور جس کی زیبائش و آرائش کے لئے انہوں نے بڑی دریا دلی کے ساتھ اپنے خزانے کا منہ کھول دیا تھا، اس کی تعمیر مولانا کی وفات سے ایک سال قبل مکمل ہوئی تھی لیکن اپنی تعمیری عظمت اور انتہائی حسن و جمال کے باوجود وہ مدرسۂ ''اِنجہ منارہ لی'' کا ہمسر نہ ہو سکا جس کی تعمیر ۱۲۵۸ء میں مکمل ہوئی اور جسے اپنے عالی شان در و بام اور سقف و محراب کی بدولت ایک تعمیری شاہکار کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ اس میں محرابوں کے بیچ بیچ میں پتھر پر قرآنی آیات بڑی سادگی و پرکاری کے ساتھ کندہ ہیں۔ دولت مند تاجروں کی اچھی خاصی تعداد جلال الدین رومی کی مجلسوں میں حاضر ہوتی تھی۔ ایک تاجر سے متعلق مشہور ہے کہ اس کے پاس اس وقت جو قیمتی اشیاء ہوتی تھیں سب اس مجلس کے ارباب رقص و سرود کے درمیان تقسیم کر دیا کرتا تھا۔

مولانا کو متوسط اور نچلے طبقے کے لوگوں سے بہت محبت تھی اور وہ ان کی بڑی عزت کرتے تھے۔ دستکاروں اور کاریگروں سے ان کی دوستی اعلیٰ طبقے کے بعض لوگوں کی ناراضگی کا سبب بھی بن گئی تھی۔ یہ لوگ بڑی حقارت سے کہتے تھے کہ ''وہ بنکروں، سبزی فروشوں اور روئی دھننے والوں سے خوش رہتے ہیں، ان لوگوں میں سے کوئی آجائے تو سب کو چھوڑ کر اس کی مدارات میں لگ جاتے ہیں''۔ مولانا ان کے جواب میں ان اہم ترین لوگوں کا ذکر کرتے تھے جو تصوف کے اولین اور کلاسیکی عہد کے امام کہے جا سکتے ہیں اور ان سب کے ناموں کے ساتھ ان کے پیشے کی نسبت لگی ہوئی ہے، مثلاً چند نام اس طرح ہیں: ابو بکر نساج (کشیدہ کار)، جنید قواریری (شیشہ ساز) اور حداد، حلاج وغیرہ۔ جن لوگوں نے مولانا پر طنز کیا کہ انہوں نے گرے پڑے لوگوں کو اپنے گرد جمع کر رکھا ہے، انہیں مولانا نے یہ کہہ کر مطمئن کرنے کی کوشش کی: ''اگر میرے ارد گرد نیک اور پاکباز لوگ رہتے تو مجھے ان کی اطاعت و فرمانبرداری کرنی پڑتی، اور اگر مصیبت کے مارے مظلوم اور غریب لوگ ہوں گے تو میں انہیں اپنا پیرو کار بنا سکوں گا۔''

مولانا کے در دولت پر غریبوں اور حاجت مندوں کی ایک بڑی تعداد موجود رہتی اور ان لوگوں کی مدد و اعانت کی خاطر مولانا کے سفارشی خطوط و پیغامات برابر صاحب حیثیت لوگوں کے پاس جاتے رہتے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان بیچاروں کو یہ حق نہ تھا کہ وہ بھاری ٹیکسوں سے مستثنیٰ رکھے جاتے اور وزراء کے سکریٹریوں اور اچھے عہدہ داروں کی حیثیت سے کام کرتے، پھر ان خدمات کے صلے میں انہیں کم از کم اس قدر اجرت مل جاتی جس سے وہ اپنے سود در سود قرض کو چکا سکتے؟

"...ان غریبوں کو رین بسیرا تک نصیب نہیں جس میں وہ سر چھپا سکیں،
ان کے والدین کی سب سے بڑی پہچان ان کا فقر و فاقہ ہے۔ ان میں بعض وہ
ہیں جن کے بدمزاج باپ نے انہیں گھر سے نکال کر صاف صاف کہہ دیا ہے کہ
خبردار جو گھر کی طرف رخ کیا، اور خبردار جو میری روٹی میں ہاتھ لگایا۔"

مولانا بے تکلف کسی بھی امیر و کبیر سے کسی ضرورت مند کی مدد کرنے کے لئے کہہ دیتے تھے اور اصرار کرتے کہ یا تو حاجت مند کو کوئی نوکری یا اجرت والا کام دلوایا جائے یا کم از کم اتنی رقم جس سے وہ اپنی فوری ضرورت پوری کر سکے۔ اسی طرح ایک بار مولانا نے ایک وزیر کو ایک شریف حاجت مند سے تانبے کے کچھ برتن خرید کر فوراً قیمت ادا کرنے کی تاکید فرمائی تھی۔ مولانا قرآن کی اس تعلیم کو ہر وقت یاد رکھتے کہ "جس نے (ایک جان کو زندہ رہنے میں مدد دی) اسے زندہ کیا گویا اس نے تمام لوگوں کو زندہ رکھا" اور اس تعلیم پر عمل کرنے والوں کی بہت قدر کرتے۔

یہاں یہ ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غریبوں اور چھوٹے لوگوں کے لئے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھنے کے باوجود مولانا اس زمانے کے کسانوں سے ناخوش رہتے تھے کیونکہ یہ لوگ بدمزاج اور بد معاملہ تھے۔ مولانا نے قصباتی زندگی پر بھی سخت تنقید کی ہے جہاں رہ کر انسان کند ذہنی اور تہ بہ تہ جہالت کا شکار ہو جاتا تھا۔ مولانا انتشار، فتنہ انگیزی اور باغیانہ رجحانات کو دل سے ناپسند کرتے تھے، خواہ وہ کسی شکل میں سامنے آئیں۔ چنانچہ صوفیاء کی بعض جماعتوں میں جب اس طرح کی علامتیں نظر آئیں تو مولانا نے اس پر شدید تنقید کی۔ وہ ہمیشہ کائنات کی عظمت و جمال پر غور کرتے رہنے کی تاکید کرتے تھے اور اس غور و فکر کی دعوت دیتے تھے کہ ہر مخلوق اپنے لیے یہاں کچھ فرائض و واجبات لے کر آئی ہے اسی منطق کی روشنی میں کہ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے

ظاہری شکلیں اور صورتیں دراصل ایک بیرونی حجاب ہیں جن سے گذر کر ایک مومن کامل کی نگاہ حق شناس ان پوشیدہ حقائق کا مشاہدہ کرسکتی ہے جو ان حجابات ظاہر کے پیچھے موجود ہیں۔ ان کی رائے تھی کہ یہ تمام خارجی شکلیں اور پردے بھی زندگی میں کچھ فرائض لے کر آئے ہیں جن کی ادائیگی کے بغیر مفر نہیں۔ وہ فرماتے: ''اگر تم زمین کے اندر کشمش کا چھلا ہوا اور غیر مسلّم بیج ڈالو گے تو وہ ہرگز نہ اُگے گا۔ اگر تم چھلکے سمیت زمین میں ڈالو گے، تب ہی وہ پروان چڑھے گا۔''

انسان کے ظاہری اعمال میں اس کے اندرونی افکار و خیالات کی جھلک پائی جاتی ہے، ٹھیک اسی طرح جس طرح مکتوب الیہ کا نام لفافے کے اوپر لکھے ہوئے پتے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ ''وہ تصویر جس میں وہ اپنے پیروں پر کھڑے نظر آتے ہیں، اور وہ طریقہ جس سے وہ اپنا سر جھکائے ہوئے ہیں، کبھی کبھی ہمیں ان کے جذبات ِدروں اور احساسِ عبدیت سے آگاہ کر دیتا ہے۔'' شائستگی اور عالی ہمتی نے مولانا کی زندگی میں ایک خاص کشش اور حسن پیدا کر دیا تھا۔ یہی وہ چیز تھی جس نے انہیں کاروان تمدن کا ایک رہبر فرزانہ بنا دیا تھا۔ اسی زمانے میں گاؤں اور قصبے کے باشندے مولانا کے ایک ہم عصر حاجی بکتاش اور درویشوں کی چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے حلقہ بگوش تھے۔ یہ درویش اناطولیا کے طول و عرض میں گھومتے پھرتے تھے، تمدن کے ان دریچوں سے ایک خاص رجحان ابھرا جس نے آخر میں طریق و سلوکِ ''مولویت'' کی ایک نسبتاً زیادہ ستھری اور نکھری شکل اختیار کر لی جو زمانے کے ساتھ ساتھ تمدنی خوبیوں کی معراج پر پہنچ گیا۔

مولانا کے عقیدت مندوں اور مریدوں میں خواتین کی بھی ایک تعداد تھی۔ مولانا نے اپنے بعض خطوں میں ان شریف و پاکباز خواتین کی دل کھول کر ستائش کی ہے۔ یہاں ان شریف و قابل احترام خواتین کا ذکر بے موقع نہ ہوگا جن میں سے ایک نے ایک خانقاہ کی بنیاد رکھی تھی اور جو برابر اپنے مرشد کی خدمت میں لگی رہی۔ اسی طرح ایک حسین رقاصہ مولانا جلال الدین رومی کی ایک نظر کیمیا اثر کی بدولت صلاح و تقوے کے بلند مرتبے پر پہنچ گئی۔ مورخ افلا کی کا بیان ہے کہ امین الدین میکائیل (جو کچھ روز تک بادشاہ کے نائب بھی رہے تھے) کی بیوی مولانا روم کی فرمائش پر اپنے گھر میں محفل سماع منعقد کیا کرتی تھی اور دوران سماع ان کے سر پر گلاب کی پنکھڑیاں برساتی رہتی تھی۔ سلطان غیاث الدین کی بیگم جو قونیہ سے قیصریہ چلی گئی تھی، جب مولانا

کی دوری نہ برداشت کرسکی تو اس نے ایک بازنطینی مصور سے مولانا کی ایک تصویر بنوائی اور ساری زندگی اسے جان سے زیادہ عزیز رکھا۔ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خواتین کی ایک اچھی خاصی تعداد جس میں سلطان ولد کی بیٹی بھی شامل تھی عرصے تک کامیابی کے ساتھ طریق مولویت کی نشرواشاعت کرتی رہی۔ مولانا کی دوسری بیوی کراخاتون (ف ۱۲۹۲ء) مولانا کی زبان سے جس مدح وستائش کی مستحق قرار پائیں اس سے ان کی رفعت شان کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مولانا جنہوں نے اپنی پہلی بیوی کے انتقال کے بعد ان سے شادی کی تھی، انہیں روح کی لطافت اور کمال میں اپنے عہد کا جمال درخشاں، ''سارۂ'' ثانی اور پاکیزگی اور پاکدامنی میں ''مریم زمانہ'' کے القاب سے یاد کرتے ہیں۔ ان بیوی سے خدا نے مولانا کو ایک بیٹا اور اور ایک بیٹی عطا فرمائی تھی۔ افلاکی کہتے ہیں کہ اپنے اس بیٹے کی تقریب پیدائش میں جس کا نام عالم رکھا گیا تھا مولانا نے سماع اور شعر ونغمہ کی کئی مجلسیں برپا کیں۔ یہ مجلسیں سات روز تک چلتی رہیں اور ان کی بدولت مولانا کی زبان شیریں بیان سے غزلیہ شاعری کا ایک بیش بہا ذخیرہ معرض وجود میں آیا، جس کے ذریعے مولانا کے گلشنِ امید کے اس گلِ سرسبد کا استقبال وخیر مقدم کیا گیا تھا۔ عالم جب جوان ہوا تو کچھ روز تک سرکاری عہدے پر کام کرتا رہا مگر جلد ہی اپنی اس مصروفیت سے دست بردار ہوکر اپنے والد کی مرضی کے مطابق جامہ درویشی زیب تن کرلیا۔ مولانا کی صاحبزادی ملکہ خاتون کی شادی شہاب الدین نامی ایک شخص کے ساتھ ہوئی۔ مولانا جلال الدین اپنے شب و روز عبادت و ریاضت کے ساتھ ساتھ صوفیانہ مکالمے اور مراقبے میں بسر کرتے رہے۔ گرمی کے زمانے میں مولانا اور ان کے مرید مرام (ایک ٹھنڈا مقام) چلے جایا کرتے تھے، اور وہاں چشموں کے پاس بیٹھ کر مراقبہ کیا کرتے تھے۔ اسی طرح ہر سال وہ ایلغین کے گرم چشموں پر بھی جایا کرتے تھے۔

مولانا کو تین مرتبہ الہامی تجربے کا موقع ملا۔ شمس الدین تبریزی کے ساتھ محبت کے بھرپور اور پرجوش رابطے کے بعد انہیں صلاح الدین زرکوب کی صحبت میں ایک روحانی سکون حاصل ہوگیا تھا۔ یہ آخری مظہر اپنی مضبوط عقلیت پسندی کی بنا پر حسام الدین چلپی کا اثر کہا جاسکتا ہے۔ مولانا جب شمس الدین کی محبت کی وسیع فضاؤں میں محو پرواز تھے، وار صائغ صلاح الدین سے ان کا انس بڑھتا جارہا تھا، ٹھیک اسی وقت وہ ایک ایسے صاحب کشف و الہام معلم کے لباس میں

نمودار ہو رہے تھے جو روحانیت کے اس ہفت خواں کو سر کرنے کے بعد جسے صوفیانہ اصطلاح میں ''دائرۃ النزول'' کہا جاتا ہے، جب دوبارہ اس عالم آب و گل میں وارد ہوئے تو لوگوں نے ایک مثالی استاد کو دیکھا۔

حسام الدین بن حسن اخی ترک، قونیہ میں درمیانی طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کے والد کے نام سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نسبت ''اخی تنظیم'' کی طرف تھی۔ یہ تنظیم تاجروں، کاریگروں اور بعض دوسرے شریف اور پاک دامن لوگوں پر مشتمل تھی۔ اس کا تعلق ''الفتوۃ العربیہ الفارسیہ'' نامی جماعت سے تھا، جو تمام صوفیانہ سرگرمیوں اور اصولوں کا سرچشمہ تھی۔ اس جماعت کے ارکان اپنے بھائیوں کو راحت و آرام پہنچانے کے لئے محنت و مشقت کیا کرتے تھے اور اس طرح مسافروں کی خاطر مدارت کا سامان کرتے تھے۔ یہ جماعت اپنے تمام ارکان کے تعاون سے سماج کی اکثر ضرورتیں پوری کرنے کے قابل ہوگئی تھی۔

حسام الدین کسی اچانک اور غیر متوقع انداز سے مولانا کی زندگی میں نمایاں نہیں ہوئے تھے بلکہ وہ برسوں پہلے سے ان کی صحبت میں رہتے آئے تھے۔ آڑے وقت میں ان کے کام آتے رہے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ شمس الدین تبریزی نے جب محسوس کیا کہ وہ ایک ہونہار نوجوان ہیں تو انہوں نے ان پر اپنی توجہ مبذول کی۔ جہد و حوصلہ اور زہد و تقویٰ ان کے قلب و روح میں بھرپور طریقے سے موجود تھا۔ حسام الدین نے بعد میں وزیر ضیاء الدین کی قبر پر ایک بزرگ کو ملازم رکھا تھا حالانکہ لوگ وزیر کو پسند نہیں کرتے تھے۔ سپہ سالار اس حسن و لطافت کی ثنا خوانی کرتے ہیں جس کے لئے حسام الدین ممتاز تھے۔ وہ اتنے روشن ضمیر تھے کہ اپنے دوستوں اور محبت کرنے والوں کی تکلیفوں کو اس طرح محسوس کر لیا کرتے تھے جیسے کہ وہ خود ان کے اپنے جسم و روح میں پائی جاتی ہوں۔ وہ تصوف و سلوک کے اعلیٰ مدارج پر فائز تھے۔ اپنے شیخ کا انہیں اتنا خیال تھا کہ ان کے گھر سے وضو کا پانی تک لینا گوارا نہ کرتے تھے بلکہ اپنے گھر آتے اور وضو تازہ کیا کرتے، خواہ جاڑوں کی یخ بستہ راتیں ہی کیوں نہ ہوں۔ مولانا نے اپنے اکثر خطوں میں انہیں ''جنید عصر'' کے نام سے یاد کیا ہے۔ ایسے بہت سے خط ہمیں اس بھرپور محبت کی یاد دلاتے ہیں جو مولانا جلال الدین رومی اپنے دل میں ان کے لئے اور ان تمام لوگوں کے لئے رکھتے تھے جن کی بدولت ایک

طرح سے مولانا کی اتحاد پسند شخصیت کی تکمیل ہوتی ہے، اور جن کے بارے میں مولانا کا ارشاد ہے کہ ''وہ مجھ سے باپ اور بیٹے کی مثل قریب اور مجھے نور عین کی طرح عزیز ہیں۔'' مولانا کے الہامی افکار وخیالات کی ترجمانی اور ان کی حکمت وتعلیمات کی تشریح وتفسیر کا سہرا حسام الدین ہی کے سر ہے جنہوں نے ایک طرف مولانا کے صوفیانہ فلسفہ وحکمت کو اس کی اصل صورت میں محفوظ کردیا تو دوسری طرف ان کی تمام تحریروں کو ان کے عقیدت مندوں اور مریدوں کے لئے یکجا کردیا، کیونکہ لوگ اپنے شیخ کی تعلیمات کو اس کی اصلی صورت ہی میں دیکھنا چاہتے تھے تاکہ اس کے ایک ایک نکتے کو تزکیۂ نفس کی خاطر گرہ میں باندھ کر رکھ سکیں۔ یہ بات عام طور سے مشہور ہے کہ یہ لوگ صوفیانہ شاعری کے ان شاہکاروں کا مطالعہ کرتے تھے جو مجد الدین سنائی اور فریدالدین عطارؔ نے منطق الطیر اور مصیبت نامہ کی شکل میں پیش کئے تھے۔ جلد ہی مولانا نے اپنے محبوب ساتھی کی فرمائش پوری کردی اور وہ روحانی سرمایہ جسے مثنوئ معنوی کہا جاتا ہے، حسام الدین کو املا کرنا شروع کردیا۔ جذبات واحساسات سے بھرپور ایک قصیدے میں جو شمس الدین تبریزی کی یاد میں نظم کیا گیا تھا، مولانا فرماتے ہیں:

> ''اے حسام الدین تم قلمرو عشق ومحبت کے اس تاجدار وفرمانروا کی تعریف میں جو کچھ ہو لکھو، باوجود اس کے کہ اپنا دین چھوڑنے والا ہمیشہ اس کی محبت کے در کا بھکاری بنا رہتا ہے۔''

چند برسوں تک حسام الدین مولانا کے ساتھ رہے۔ ان کے ہر شعر کو جو ان کی زبان سے ادا ہوتا لکھ لیتے۔ مولانا جہاں کہیں بھی جاتے، خواہ وہ سڑک پر رہتے یا گھر میں، کسی حمام میں رہتے یا محفل سماع میں، وہ سائے کی طرح ان کے ساتھ رہتے۔ مولانا بار بار اپنے اشعار پڑھنے کے عادی تھے، یہاں تک کہ ان کا اصلی رنگ روپ نکھر آتا، اور اس کے بعد وہ مریدوں اور قدردانوں تک پہنچتے تھے۔ اس طرح قصیدے کے بے مثل اشعار نہایت سادہ و رواں اسلوب اور نادر موزونیت (بحر رمل مسدس) کے ساتھ ہمارے سامنے آگئے۔ انہوں نے اس سلسلے میں سنائیؔ اور عطارؔ کی تقلید کی ہے، کیونکہ صوفیانہ تعلیم وتربیت اور ارشاد وہدایت ان کا خاص مقصد تھا۔ ہمارے لئے اس تاریخ کا قطعی طور سے تعین کرنا دشوار ہے جس میں مولانا نے مثنوی شروع کی لیکن اتنی

بات تسلیم شدہ ہے کہ صلاح الدین زرکوب کی وفات کے بعد حسام الدین ایک الہامی مظہر کے طور پر نمودار ہوئے تھے۔ اس معاملے میں ہم عبد الباقی گولپنارلی سے متفق ہیں کہ مثنوی کی کتاب اول کی بعض حکایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت تک بغداد میں عباسی حکومت قائم تھی۔

۱۲۵۸ء میں جب تاتاریوں نے آخری عباسی خلیفہ کو قتل کیا، غالباً اسی وقت کتاب اول کا املا مکمل ہوا تھا جس کے اشعار کی تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔ اسے املا کرنے میں ۱۲۵۶ء سے ۱۲۵۸ء تک تقریباً دو سال صرف ہوئے تھے۔ ایک ایسے قصیدے سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے جس پر تاریخ پڑی ہوئی ہے اور جو اس دیوان میں شامل ہے، جس میں ایک عجیب وغریب خواب کے ذریعہ قونیہ کے نزدیک تاتاری حملے کی پیشین گوئی کی گئی ہے۔ قصیدے کی تاریخ ۵ رذی قعدہ ۶۵۴ھ مطابق ۲۵ رنومبر ۱۲۵۶ء ہے۔ قصیدے کے آخر میں ان ہی حسام الدین کے دستخط ہیں جو مولانا کے دل پر پوری طرح چھائے ہوئے تھے۔ اس بات کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ مثنوی کی کتاب دوم کے شروع میں ایک نوٹ ہے جس میں مولانا پہلے حصے کی تکمیل کے بعد طویل عرصہ گذر جانے کی شکایت کرتے ہیں کیونکہ یہ کام ۱۲۵۸ء اور ۱۲۶۲ء کے درمیان ہوا تھا، یہ آخری تاریخ مثنوی کے دوسرے حصے میں مذکور ہے۔ صلاح الدین زرکوب کی وفات کے بعد مولانا کو محرومی کا اتنا شدید احساس تھا کہ وہ اس شعری تعلیم وتدریس کے سلسلے کو جاری نہ رکھ سکے۔ اسی طرح حسام الدین کی بیوی کی وفات کے بعد مولانا کے الہام کا سلسلہ موقوف ہوگیا تھا۔ ۱۲۶۲ء سے پہلے مولانا روم حسام الدین کو اپنا خلیفہ نامزد نہ کر سکے تھے۔ یہاں یہ بتانا بے موقع نہ ہوگا کہ مولانا کے یہ نوجوان دوست جو مثنوی کے شروع میں اور داستان شمس تبریز کے اسرار و رموز لکھتے وقت یکسر ناپختہ و ناتجربہ کار نظر آتے ہیں کس قدر جلد مولانا کے روحانی اور عملی خلیفہ بننے کی صلاحیت اپنے اندر پیدا کر لیتے ہیں۔

مولانا جب مرض الموت میں مبتلا ہوگئے تو اسی وقت مثنوی املا کرنے کا سلسلہ موقوف ہوا۔ ایک ادبی شاہکار کی حیثیت سے مثنوی ترتیب اور باہمی ربط سے خالی ہے۔ اس کے بعض اشعار ایک دوسرے سے خلط ملط ہوگئے ہیں، خیالات غیر مرتب اور غیر متناسب ہیں، جن کی روانی تقاضائے الفاظ سے مطابقت نہیں رکھتی ہے، جیسے بعض حکایات میں کوئی ربط باہم نہیں پایا جاتا۔

البتہ مجازی تعبیرات کی تاثیر اور معنی لامحدود ہیں۔ ایک تعبیر کسی ایک مفہوم اور اس کے مفہوم مخالف دونوں کی طرف بیک وقت اشارہ کرتی ہے جس کی وجہ سے بعض اوقات مفہوم خبط ہو کر رہ جاتا ہے۔ جلال الدین رومی نے اپنے اشعار اور اپنی تحریروں میں روزمرہ کی زندگی کے مختلف امور سے کسب فیض کیا ہے اور تقلید کے ان پہلوؤں کی طرف بہت اشارے کئے ہیں جن کا تعلق خراسان اور بلاد روم کے باشندوں سے ہے۔ وہ یونانی، رومی اور مسیحی لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے ان کے روحانی ورثے سے متعلق بڑے واضح اشارے کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ تاریخی واقعات، مذہبی رہنماؤں کی سیرت، روایتی داستانوں یہاں تک کہ عوامی کہانیوں سے مثنوی کے لئے موضوع اور مواد تلاش کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ان مذہبی مباحثوں اور مناظروں کی منظر کشی کرنے میں بھی تکلف نہیں کرتے جو محبت و عبادت اور جبر و اختیار کے موضوع پر ہوتے رہتے تھے۔ وہ احادیث نبوی کے گہر ہائے دانش سے بھی وجدان حاصل کرتے ہیں۔ کہیں کہیں امام غزالی کی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء علوم الدین کے کسی باب کی جھلک بھی ان کے اشعار میں نظر آتی ہے، کہیں وہ قدیم داستانوں کو بے کم و کاست اور بلا تمہید بیان کر دیتے ہیں، اور یہ کوشش کرتے ہیں کہ ان میں کوئی روحانی مضمون پیدا کریں۔ یہ داستانیں بعض اوقات سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال پرانی ہوتی ہیں اور ان کا دائرہ ہندستان سے لے کر روم تک پھیلا ہوا ہے، پھر ان داستانوں کے درمیان بعض ایسے نکتے اور لطیفے آجاتے ہیں جن سے اس زمانے کی روایات کا پتہ چل جاتا ہے۔ مولانا نے کتاب ششم املا کراتے وقت یہ محسوس کر لیا تھا کہ یہ اس زبردست کام (تصنیف) کا آخری باب ہے۔ اس جگہ یہ اشارہ کرتے چلیں کہ اس جزو کی آخری حکایت تصنیف کا منطقی تکملہ نہیں ہے۔

ایک ایسی زندگی کے بعد جس میں مولانا روحانی محبت کے آفتاب و ماہتاب کی بلندیوں تک جا پہنچے تھے اور اس کی راہ میں جذب وشوق کے ہر رنگ کا نظارہ کر چکے تھے، نیز فرقت و اجنبیت کے تلخ تر احساسات سے دو چار ہو چکے تھے، انہوں نے روحانی اتحاد و یگانگت کا گوہر مقصود حاصل کر لیا تھا، اور اسی زندگی کے دوران اپنے خون جگر سے وہ ایک ایسے شعری ذخیرے کی تخلیق کر چکے تھے جس کے اشعار کی تعداد تیس ہزار سے زیادہ تھی، اور زندگی کے پُر پیچ مسائل پر مہینوں اور برسوں وہ غور و خوض اور بحث و گفتگو کر چکے تھے، جیسا کہ ان کی تصنیف فیہ ما فیہ

سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے متعدد رسائل اور مضمون بھی لکھے جن کو وہ اپنے وقت کے بہترین اشخاص کے پاس بھیجتے رہے تھے۔ ان تمام کارناموں کے بعد جن کا اوپر ذکر کیا گیا، اب جب کہ ان کی زندگی کا آفتاب غروب ہونے جا رہا تھا ان میں نشاطِ عمل کم ہوتا جاتا تھا، اور ان کے جسم و ذہن پر تکان کے آثار نمایاں تھے۔

اناطولیا کے سیاسی حالات سال بہ سال بد سے بدتر ہوتے جا رہے تھے اور وہاں کی فضا ادب لطیف اور ان پر کشش انشائی شاہکاروں کے لئے سازگار نہ رہی تھی جن میں سے بعض مولانا کی وفات سے ایک سال پہلے وجود میں آئے تھے، اور اپنے اندر تہ در تہ حسن و رعنائی، نقاشی و آراستگی کے دلکش ترین نمونے سموئے ہوئے تھے، جن کی ترتیب و تیاری میں فن کی تمام نزاکتوں کو استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہ تحریری شاہکار اس تلخ حقیقت کی راہ میں حائل نہ ہوسکے کہ سلجوقی حکمرانوں کے پائے استقلال میں لرزش پیدا ہو چکی تھی، عزت نفس، خودداری و وقار سے وہ اس درجہ تہی دامن ہو چکے تھے کہ تاتاریوں کو ٹیکس تک دینا انہوں نے منظور کر لیا تھا۔ مختلف جماعتوں کی باہمی کشاکش اور سیاسی اختلافات نے سلجوقیوں کا شیرازہ منتشر کرنے اور ان کی طاقت و شوکت کو توڑنے میں بنیادی حصہ لیا تھا۔ ان حالات میں جلال الدین رومی ان فوجیوں کی بدسلوکی پر چیں بہ جبیں نظر آتے ہیں جنہیں گھروں کو لوٹنے اور انسانی بستیوں کو ویران اور تہ و بالا کر ڈالنے میں کوئی عار نہ تھا۔ ان اچانک حادثات نے قونیہ کے تمام مہذب باشندوں کو کشیدہ خاطر کر رکھا تھا۔ دوراندیش لوگ جنہوں نے ملک پر ٹوٹ پڑنے والے ان سیاسی مصائب کا اندازہ کر لیا تھا جو مستقبل قریب میں ایک بلائے بے درماں کی طرح ملک پر نازل ہونے کو تھیں، ملک کو خیر باد کہہ گئے۔ مولانا کی وفات کے بعد لوگ وہاں نہ ٹھہر سکے، اور اکثر لوگوں نے مصر و شام کی راہ لی۔ شام جو ۱۲۵۰ء سے سلطنت مما لیک کا ایک حصہ تھا، تاتاری حملوں کے سامنے اپنے ناقابل تسخیر ہونے کا ببانگ دہل اعلان کر رہا تھا۔ اس سے پہلے ۱۲۶۰ء میں مشہور سردار ظاہر بیبرس، عین جالوت کے معرکے میں تاتاریوں کو بہت اچھا سبق دے چکا، اور پورے طور سے ان کی سرکوبی کر چکا تھا۔

۱۲۷۳ء کے موسم خزاں میں مولانا کی نقاہت بڑھنے لگی، طبیب مرض کی تشخیص میں ناکام رہنے لگے، البتہ انہوں نے اشارہ ضرور کیا کہ ان کے ایک پھیپھڑے میں پانی آ گیا ہے۔ ان کا یہ

کہنا بھی تھا کہ ان کی بیماری سر سے پیر تک انہیں اپنی گرفت میں لے چکی ہے۔ مولانا کے ایک طبیب دوست اکمل الدین مسلسل مولانا کے ساتھ رہنے لگے۔ ان ہی اکمل الدین طبیب نے ابن سینا کی کتاب القانون کی شرح لکھی ہے۔ اسی طرح مولانا کے دوسرے عزیز دوست اور عقیدت مند لوگ بھی صبح و شام ان کے پاس رہنے لگے، جن میں سے ایک سراج الدین تاتاری تھے، جن سے ملاقات کے لئے ایک بار مولانا خود تشریف لے گئے تھے اور شمس تبریز کے متعلق دیر تک ان سے گفتگو کرتے رہے تھے۔ اسی طرح بیماری کے زمانے میں مولانا کے بہت سے دوسرے رفیقوں، دوستوں اور عقیدت مندوں نے ان کی عیادت کا شرف حاصل کیا۔ مولانا اپنے دوستوں کی تشویش اور پریشانی کو جو ظاہر ہے مولانا کی علالت کی بنا پر تھی، اپنے وہ اشعار سنا کر ہلکا کرنے کی کوشش کرتے جو انہوں نے موت کے بارے میں ارشاد فرمائے تھے، جن میں بھرپور اعتماد کے ساتھ وہ بتاتے ہیں کہ موت دراصل ایک حیات نو ہے۔ اس موضوع پر مولانا اپنے عہد اولین میں بھی اکثر اظہار خیال کر چکے تھے۔

ایسے پر آشوب و پرفتن زمانے میں بھی، جب سیاسی طوفانوں کا آتش فشاں پھٹنے کو تھا، قونیہ کے باشندوں کی زندگی اجیرن ہوتی جا رہی تھی اور ان کی نیند حرام ہو رہی تھی، جس شخص نے جہاں بھی مولانا کی بیماری کی خبر پائی، سر بقدم ان کی عیادت کو حاضر ہوا تا کہ مولانا کے اہل و عیال کے سامنے محبت و احترام کے وہ مخلصانہ جذبات ظاہر کر سکے، جو مولانا کے لئے اس کے دل کی گہرائیوں میں پائے جاتے تھے۔ آخر وہ ساعتِ مشکل آ ہی گئی جب مولانا جلال الدین رومی کی پاک روح قفس عنصری سے پرواز کر کے اپنے مالک حقیقی سے جا ملی۔ یہ ۱۷ر دسمبر ۱۲۷۳ء کی ایک غمگین اور پر ملال شام تھی جس میں بے شمار انسانوں کی یہ محبوب ترین شخصیت اس دار فانی کو خیر باد کہہ کر دیارِ جاوداں کی طرف کوچ کر گئی۔

مولانا کی تدفین میں ملک کے سیکڑوں لوگوں اور جماعتوں نے شرکت کی یہاں تک کہ رنج و غم کے مارے یہودی اور عیسائی تک مولانا کی نماز جنازہ سے خود کو الگ نہ رکھ سکے اور ہر ایک نے اپنے مذہبی عقائد کے مطابق جانے والے کو آخری خراج عقیدت پیش کرنا اپنے لئے باعث فخر و سعادت تصور کیا اور کیوں نہ ہو، مولانا کی ذات گرامی میں انسانی محبت کا جو بے پایاں سمندر موجزن تھا اس میں کسی مسلم اور غیر مسلم کی تفریق نہ تھی۔ ایسا لگتا تھا کہ رنگ رنگ کے مختلف دھارے انسانی

دنیا کے گوشے گوشے سے چل کر آب حیات کے اس بحر بے کراں میں سما گئے ہیں۔

تدفین سے فارغ ہوتے ہیں بہت سی مجالس سماع منعقد کی گئیں جن میں نغمہ و موسیقی کا ساز و آہنگ رات گئے تک سنائی دیتا رہا:

"جب تم میری قبر کی زیارت کو آؤ گے تو میری اس چھت دار قبر کو رقصاں و غزل خواں پاؤ گے، تو اے میرے عزیز! میری قبر پر بربط و نے کے بغیر مت آنا، کیوں کہ نغمۂ شادی کے اس ہنگامے میں نوحۂ غم کی کوئی گنجائش نہیں، اور یہاں کسی کبیدہ خاطر د آرزدہ دل کا کوئی کام نہیں۔"

اس طرح قونیہ کے شاد و آباد شہر پر ایک پر اسرار سکوت طاری ہوگیا۔ کہا جاتا ہے کہ مولانا کی بلّی نے ان کی وفات کے بعد کھانا پینا چھوڑ دیا تھا اور ٹھیک ایک ہفتہ بعد اسی حال میں یہ بھی اپنی زندگی کی بساط لپیٹ کر چل کھڑی ہوئی۔ مولانا کی اہلیہ نے اسے ان کے پہلو میں دفن کر دیا۔

مولانا نے اکثر جگہ اپنے اشعار میں جانوروں کا ذکر کیا ہے، جب بھی وہ ان کو خدا کی حمد و ثنا میں مصروف دیکھتے اور ان کے اندر انسانی سلوک کا بہترین نمونہ پاتے تو ان کا جذبۂ شاعری ان جانوروں کو موضوعِ سخن بنا لیا کرتا تھا۔

عبدالرحمان جامیؔ کا کہنا ہے کہ مولانا کی وفات کے بعد ایک مرتبہ صدرالدین قونوی، شمس الدین فلکی، فخرالدین عراقیؔ اور کچھ دوسرے صوفی بزرگ ایک نشست میں بیٹھے اپنے شیخ مرحوم کو یاد کر رہے تھے کہ مشہور عالم صدرالدین نے کہا کہ "اگر بایزید بسطامی اور جنید بغدادی ہمارے زمانے میں موجود ہوتے تو وہ دونوں بھی اسی باکمال شخصیت سے وابستہ ہو کر رہتے، اور اس بلند و بالا شخصیت کو ایک گراں قدر تحفہ ربانی سمجھنے پر مجبور ہوتے۔ کیوں نہ ہو کہ وہ چمنستان فقر محمدی کے سب سے بڑے محافظ تھے، جن کی معجز نما شخصیت کا عکس جمال ہم ان کے افکار و نظریات کی شفاف چلمن کے اندر سے جھلکتا ہوا دیکھتے ہیں...."

آج تک لوگ مولانا کی قبر کی زیارت کے لئے جوق در جوق جاتے رہتے ہیں۔

(یہ مضمون عربی مجلہ 'فکر و فن'، برن، سوئٹزرلینڈ کے شمارہ ۱۲۱، ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا تھا)

اناماری شمل

ترجمہ: فرحت احساس

رابعہ بصری

اسلام اور خاتون صوفی: کیا یہ تضاد اور محال نہیں ہے؟ مستشرقین کے محدود حلقے سے باہر جب بھی کبھی رابعہ بصری (وفات ۸۰۱) کا نام لیا جاتا ہے یہ سوال سر ابھارتا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عہد وسطیٰ کے مسلمانوں نے رابعہ العدویہ کو قبول کیا اور انہیں نیکی اور عشق الٰہی کا ایک مثالی نمونہ سمجھا۔ فریدالدین عطار نے ۱۲۰۰ کے آس پاس رابعہ بصری کی سوانح حیات میں، جو عالم وجد میں لکھی گئی فارسی نثر میں ہے، لکھا ہے کہ وہ ''تقدس کے نہاں خانوں میں سب سے گریزاں، اخلاص کے پردوں میں مستور، عشق و آرزو کے شعلوں میں گھری ہوئی، خدا کے وصال میں گم تھیں، جنہیں لوگ بے داغ مریم ثانی سمجھتے تھے۔''

یہ خاتون، جن کا ذکر عطار نے اس جوش و جذبے کے ساتھ کیا ہے، اسلامی تاریخ کے ایک اہم موڑ پر وارد ہوئی تھیں۔ وہ ہجرت کے تقریباً سو سال بعد، ۷۱۸ء میں، اس وقت پیدا ہوئیں جب اسلامی سلطنت ماوراالنہر (Transoxiana) کی سرحدوں کو چھو رہی تھی اور عرب شہسوار وادی سندھ فتح کر چکے تھے اور انہوں نے آبنائے جبرالٹر عبور کر لیا تھا۔ یوں لگتا ہے کہ اس وقت مسلم حکمرانوں کے پیش نظر واحد نصب العین صرف توسیع پسندی رہ گیا تھا اور اہل اللہ کے نزدیک یہ لوگ اور کچھ بھی ہو سکتے تھے سوائے نیکی اور پاکی کے نمونوں کے۔ اس بڑھتی ہوئی دنیا پرستی کے ردعمل میں دنیا بیزاری کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کے نمائندوں نے اہل ایمان کو آنے والے یوم حساب کی دہشت ناکیوں کی یاد دلائی اور انہیں صائم الدہر اور قائم اللیل ہونے کی تلقین کی۔ اس تحریک سے وابستہ ایک بڑی شخصیت حسن بصری کی تھی جو صاحب علم ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے ہم عصروں کی روحانی فلاح کے لئے حد درجہ فکرمند رہتے تھے اور مسلمانوں کو

ہمیشہ اپنے دینی فرائض انجام دینے کی تلقین کرتے رہتے تھے: ''ہر لمحہ اس دنیا کے خالق، رب اور معبود کی یاد میں گذارو جس سے انسان کو یوم حساب کی بھیانک تنہائی میں روبرو ہونا ہے''۔

لیکن حسن بصری اس باطن پسندانہ دنیا گریزی کے واحد ترجمان نہیں تھے۔ یہ تحریک آٹھویں صدی کے دوران مشرقی ایران اور شام تک پھیل گئی۔ مشرقی ایران میں اس نے بودھ مت کے بعض اثرات جذب کئے اور شام میں شاید عیسائی رہبانیت نے بھی اس کی تشکیل میں حصہ لیا۔ بہر حال یہ ایک پراسرار اور خوف انگیز مذہبی رجحان تھا اور اگرچہ رابعہ، جو حسن بصری کی وفات سے کوئی دس برس پہلے بصرہ میں پیدا ہوئی تھیں، اس تحریک سے بھی وابستہ تھیں مگر ان کا اختصاص اس بات میں ہے کہ انہوں نے شاید پہلی بار عشق الٰہی کے تصور پر زور دیا، ایک ایسا عشق جو دوزخ کے خوف یا جنت کی امید پر مبنی نہ ہو بلکہ اپنا مقصود آپ ہو۔ یہی جذبہ رابعہ بصری کے تاریخی کردار کی نشان دہی کرتا ہے۔ زبردست عشق الٰہی جس نے انہیں دنیا کی ساری چیزوں سے بیگانہ کردیا تھا جلد ہی تصوف کا شناس نامہ بلکہ ابتدائی اسلامی تصوف کی روح بن گیا۔ اسی وجہ سے رابعہ بصری کا نام اسلامی تصوف کی تاریخ میں اتنی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ عطار نے تو ان کی خاصی جذبہ خیز سوانح حیات لکھی ہی ہے، دیگر صوفی شعراء نے بھی انہیں اپنی تخلیقات کے ذریعے جاوداں کردیا ہے، یہاں تک کہ رابعہ بصری کا نام عشق و آرزو، سوز دروں اور نیکی و پارسائی کا مترادف بن گیا۔ ان سے متعلق طرح طرح کی کہانیاں اور روایتیں مشہور ہوگئیں۔ ۱۹۴۶ء میں مصری فلسفی عبدالرحمان بدوی نے 'رابعہ: شاہدۃ العشق الالہٰی' کے عنوان سے ایک کتاب لکھی۔ ایک اور عرب مصنف السکاکینی نے 'اولین صوفی: رابعہ العدویہ کی حیات وافکار' کے عنوان سے ان کی سوانح لکھی۔ اس کے علاوہ انہیں ایک ڈرامے کا مرکزی کردار بھی بنایا گیا مگر یہ زیادہ مشہور نہیں ہوسکا۔ رابعہ بصری پر ایک فلم بھی بنائی گئی تھی جو بہت دنوں تک ساری عرب دنیا میں دکھائی جاتی رہی۔

رابعہ بصری کا نام یورپ کے عوامی قصے کہانیوں کا بھی حصہ رہا ہے۔ فرانسیسی بادشاہ لوئی نہم کا چانسلر Joinville پہلا شخص تھا جس نے ۱۴ویں صدی میں یورپ کو ان سے متعلق روایتوں سے متعارف کرایا۔ اسی طرح فرانسیسی توکل پسند (Quietist) مصنف کامو نے ۱۶۴۴ میں شائع

ہونے والی اپنی کتاب Caritee oula vraie Charite میں رابعہ بصری کا نام لئے بغیر ان کا ذکر کیا۔ اس کتاب میں کندہ کی ہوئی ایک پراثر تصویر بھی ہے جس میں مشرقی طرز میں ملبوس ایک عورت کو ایک ہاتھ میں مشعل اور دوسرے ہاتھ میں پانی سے بھرا پیالہ لئے دکھایا گیا ہے اور اس کے سر پر شعاعیں بکھیرتے ہوئے ایک سورج کی شکل عبرانی لفظ 'یہووہ' کے حروف سے بنائی گئی ہے۔ یہ منظر جس سے مشرق قریب کے ساتھ اس قصے کا تعلق ظاہر ہوتا ہے رابعہ بصری سے متعلق ایک مشہور ترین روایت کی ترجمانی کرتا ہے: ایک روز رابعہ کو بصرے کی گلیوں میں اس طرح دیکھا گیا کہ ایک ہاتھ میں مشعل اور دوسرے ہاتھ میں پانی سے بھرا پیالہ لئے چل رہی تھیں اور اس کی وجہ پوچھے جانے پر انہوں نے کہا تھا: ''میں چاہتی ہوں کہ دوزخ کو اس پانی سے بجھا دوں اور جنت کو اس آگ میں جلا ڈالوں تاکہ یہ دونوں پردے اٹھ جائیں اور یہ ظاہر ہوجائے کہ کون دوزخ کے خوف اور جنت کی امید کے سبب اللہ کی عبادت کرتا ہے اور کون خالص محبت سے''۔ یورپی مصنفین نے یہ روایت بار بار مختلف انداز سے بیان کی ہے۔ اس سلسلے میں آخری کڑی Dieschonen Hande (خوب صورت ہاتھ) کے عنوان سے آسٹریا کے افسانہ نگار میکس میل کا افسانہ ہے۔ رابعہ کا نام ۱۹ویں صدی کے وسط کے دوران انگلینڈ میں بھی معروف تھا جس کا ثبوت رچرڈ مانکٹن ملینز، لارڈ ہاؤٹن (Richard Monckton Milnes, Lord Houghton) کی *The Sayings of Rabia* (رابعہ کے فرمودات) عنوان کی سلسلے وار نظمیں ہیں۔ ان نظموں میں سے ایک نظم میں اگرچہ رابعہ بصری کو 'خدا کی بیٹی' کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے جو اسلامی تعلیمات کے سراسر منافی ہے مگر مجموعی طور پر شاعر نے رابعہ کے عشق الٰہی کے والہانہ جذبے کو نہایت خوبی سے گرفت میں لیا ہے۔

مارگیریٹ اسمتھ نے ۱۹۲۸ میں جب اپنی یہ کتاب *Rabia, the Mystic and her Fellow Saints in Islam* (صوفی رابعہ اور ان کے ہم مسلک صوفی) شائع کی تھی تو علمی حلقوں میں خاصی سنسنی پیدا ہوئی تھی جو اب تک (۱۹۸۴) کم نہیں ہوئی ہے۔ اس کتاب میں فاضل مصنفہ نے جو مواد جمع کر دیا ہے اس پر مشکل ہی سے کوئی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ انہوں نے رابعہ بصری کی زندگی اور روحانی تجربات کو جس انداز سے بیان کیا ہے اس کی راہ سے کوئی بھی

قاری اسلامی تصوف کے ابتدائی عہد کی روح تک رسائی پا سکتا ہے۔ مارگریٹ اسمتھ نے رابعہ بصری کی دعاؤں کے جو انگریزی ترجمے کئے ہیں وہ کہیں کہیں عہد وسطیٰ کے یورپ کی راہباؤں کی عروسی سرّیت (bridal mystcism) کی یاد دلاتے ہیں۔

رابعہ بصری کی حقیقی معنیٰ میں 'تاریخی' سوانحی تفصیلات بہت کم دست یاب ہیں مگر اس کے باوجود ان کی داستانی نوعیت کی زندگی ایک ایسے شخص کی مثال پیش کرتی رہی ہے جو غیر مشروط عشق الٰہی اور معشوق حقیقی کی مرضی کے آگے سپردگی کے پانیوں میں غرق ہو۔ ان کے اسی والہانہ جذبۂ عشق نے ہزاروں مردوں اور عورتوں کو راہ سلوک کی مسافری کی ترغیب دی ہے۔

اس کتاب کے مغربی قاری مصنفہ کے اس بیان کو کسی جانچ پرکھ کے بغیر قبول کرنے پر آمادہ ہو سکتے ہیں کہ "اسلام مسلم عورتوں کی بدحالی کا ذمے دار ہے" مگر انہیں یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ 'بدحالی' اسلام کی بجائے بعض سماجی اثرات کا نتیجہ تھی۔ قرآن نے بار بار مسلمین و مسلمات اور مومنین و مومنات کا ذکر کیا ہے اور نماز، روزہ، حج وغیرہ کے قرآنی احکام مرد اور عورت دونوں پر یکساں لازم ہیں۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کی کوئی حیثیت نہیں مگر قرآن اور حدیث سے اس کی توثیق نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ دینی علوم اور عوامی نوعیت کی کتابوں میں عورت کے ناقص العقل ہونے کے بارے میں نہایت اہانت آمیز باتیں پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ ابتدائی زمانے کے بہت سے صوفی عورتوں کو ایک ایسی لازمی برائی سمجھتے تھے جن میں "حیوانی خصوصیات" کا غلبہ ہوتا ہے۔ مگر ان کتابوں میں بھی عورت کی منفی اہمیت کے بارے میں ایسی باتیں تلاش نہیں کی جا سکتیں جیسی کہ عہد وسطیٰ کی عیسائی مذہبی کتابوں میں نظر آتی ہیں۔ ایسا اس لئے ہے کہ اسلام گناہ اولیں کے تصور کو نہیں مانتا جس میں حوا کا حصہ زیادہ ہے اور اس لئے بھی کہ ایک حدیث کے مطابق رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "خدا نے عورت اور خوشبو کو میرے لئے پسندیدہ بنایا ہے اور میرے دل کی خوشی نماز میں ہے"۔ یہ حدیث جو ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم میں رسول اللہ کے اوصاف پر غور و فکر کا محور بنی ہے، ان صوفیوں کو عورتوں کے متعلق مکمل نفرت کے رویئے سے باز رکھتی ہے جو تجرد پر زور دیتے تھے اور سمجھتے تھے عورتیں محض شیطان کا بچھایا ہوا جال ہیں جو مردوں کو بدی کی ترغیب دیتی ہیں اور انہیں دنیاداری میں الجھا

دیتی ہیں۔ لیکن شادی کرنا بھی رسول اللہ کی سنت ہے اور ایک حدیث کے مطابق اسلام میں رہبانیت کا کوئی گذر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر صوفی شادی شدہ تھے۔ ان صوفیوں میں عورتوں کو برا سمجھنے کی آخری حد یہ تھی کہ وہ اپنی ازدواجی زندگی کو طہارت ذات، روح کی تعلیم اور صبر و شکر کی تربیت کا وسیلہ سمجھیں۔ لیکن اس بات کا روشن پہلو یہ ہے کہ بعض صوفیوں کو ایسی ازواج نصیب ہوئیں جو ان کی متصوفانہ زندگی میں شرکت کی اہل تھیں اور ایسی عورتیں بھی کم نہیں رہی ہیں جو خدا پرستی کے معاملے میں اپنے صوفی شوہروں کے ہم پلّہ بلکہ ان سے آگے تھیں۔ ۹ویں صدی کی رابعہ شامی جو احمد ابن ابی حواری کی زوجہ تھیں اور اس کے دو صدیوں بعد کی ایک اور رابعہ جو عظیم صوفی مصنف قشیری کی اہلیہ تھیں ایسی دو نمایاں مثالیں ہیں مگر مشہور ترین مثال وسط ۹ویں صدی کی فاطمہ نیشاپوری کی ہے جو احمد خِدرویہ کی اہلیہ تھیں جو روایات کے مطابق اپنے زمانے کے صاحب معرفت صوفیوں مثلاً ذوالنون اور بایزید بسطامی سے عارفانہ موضوعات پر پورے اعتماد سے گفتگو کرتی تھی۔

اس سے زیادہ اہم کردار صوفی خواتین نے ماؤں کی حیثیت سے ادا کیا ہے۔ رسول اللہ کا قول ہے کہ ''ماں کے قدموں تلے جنت ہے''۔ صوفی بزرگوں کی سوانح کا مطالعہ کرتے ہوئے بار بار اس قسم کے جملے نظر آتے ہیں، ''وہ اپنی پاک نفس ماں سے بہت زیادہ متاثر تھے'' یا یہ کہ ''ان کی ماں بہت بڑی صوفی تھیں''۔ تصوف کے اولین ماخذ میں ہمیں ایسی صوفی خواتین کا ذکر ملتا ہے جنھوں نے ایک مثالی ماں کی حیثیت سے راہ سلوک پر گام زن اپنے نوخیزوں کے لئے روحانی تحریک کا سامان کیا۔ اس کی ایک نمایاں مثال شیراز کے صوفی ابن خفیف (م ۹۸۲) کی ہے جنھوں نے بے شمار شب و روز سخت ترین مراقبے اور ریاضت میں گذارے اور پھر بھی وہ عرفان الٰہی کی سعادت سے محروم رہے مگر ان کی ماں جو ایک سیدھی سادی خداترس بیوہ تھیں اس نعمت سے نوازی گئیں۔ صوفی خواتین کی یہ اہمیت آج تک برقرار ہے اور میں ایسی کئی ترکی عورتوں سے ملی ہوں، شہروں میں بھی اور دیہات میں بھی، جو مجھے خدا کی مرضی کے آگے سپردگی اور شدید عشق الٰہی اور تابناک عقیدے کی زندہ مثال نظر آئیں۔ حالاں کہ وہ خود اپنے اس حال و مقام کو کوئی غیر معمولی اہمیت نہیں دیتیں۔ ان خواتین کو اکثر و بیشتر رسول اللہ ﷺ کے رویا کی

سعادت بھی حاصل ہوتی ہے جس سے انہیں اس راہ پر آگے بڑھنے کی تحریک حاصل ہوتی ہے۔

'مادرانہ بزرگی' کا یہ سلسلہ ایک طرح سے رسول اللہ ﷺ کی پہلی زوجہ حضرت خدیجہ سے شروع ہوتا ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ پر پہلی وحی نازل ہونے کے بعد سے ان کے روحانی ارتقاء کے دوران انہیں پوری ثابت قدمی کے ساتھ سہارا دیا۔ حضرت خدیجہ والہانہ وابستگی اور صفات عالیہ کی مثال تھیں تو حضرت فاطمہ شیعہ روایت میں ایک عظیم مقام و مرتبے کی حامل نظر آتی ہیں۔ حضرت فاطمہ کو اپنے دونوں بیٹوں کی شہادت کی وجہ سے ایسا تقدس حاصل ہو گیا ہے کہ بہت سے اہل اسلام شفاعت کے لئے ان سے التجائیں کرتے ہیں، ویسے ہی جس طرح عیسائی بی بی مریم کا دامن تھامتے ہیں۔ یہ دو اہل بیت خواتین اسلامی روایت میں بہت ارفع مقام رکھتی ہیں جو اس بات سے بھی ظاہر ہے کہ بے شمار عورتوں نے ان کے نام پر اپنا نام رکھا ہے۔ کچھ عرصہ پہلے ایران کے مشہور دینی دانش ور ڈاکٹر علی شریعتی نے اپنی کتاب فاطمہ میں حضرت فاطمہ کو تمام خواتین کے لئے ایک مثال کی طرح پیش کیا تھا۔ غیر شیعہ حلقوں میں رسول اللہ ﷺ کی سب سے چھوٹی زوجہ حضرت عائشہ کو نہایت مقدس مقام حاصل ہے، خاص طور پر اس لئے کہ بہت سی حدیثیں ان سے مروی ہیں۔ وہ بہت کم عمری میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رشتۂ ازدواج میں منسلک ہو گئی تھیں اور اسی لئے انہوں نے اپنی خاندانی زندگی سے متعلق بہت سے واقعات روایت کئے ہیں۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ کے سلسلۂ نسب میں بہت بعد کی دو خواتین سیدہ نفیسہ اور سیدہ زینب، جو قاہرہ میں تھیں، صدیوں تک اہل مصر کے لئے عقیدت کا مرکز رہی ہیں۔ مملوک عہد کے حکمراں (۱۵۰۰ کے آس پاس) سیدہ نفیسہ کا یوم پیدائش بڑی دھوم دھام سے منایا کرتے تھے۔ اسی طرح قاہرہ میں واقع سیدہ زینب کا مقبرہ ہمارے زمانے کے دو مشہور مصری ناولوں میں مرکزی پس منظری حوالے کی طرح نظر آتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عہد وسطیٰ کے اسلام میں عورتیں کئی کردار ادا کرتی تھیں۔ ان کے نام حدیثوں کے راویوں میں شامل ہیں۔ کئی عورتیں عالموں اور شاعروں کی حیثیت سے مشہور ہیں اور بہت سی عورتوں نے حکمرانی بھی کی ہے جن میں دہلی کی رضیہ سلطان (۱۲۳۶-۱۲۴۰)، اسی زمانے کی مصری حکمراں شجرۃ الدر اور ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی کے

اوائل میں بھوپال کی بیگمات نمایاں ہیں۔

عورتوں نے یقینی طور پر تصوف کے ارتقاء میں خاصا نمایاں حصہ لیا ہے۔ کئی اہل ثروت خواتین صوفی خانقاہوں کی مالی امداد کرتی تھیں جس کی مثالیں ۱۱ویں صدی میں ابوسعید ابی الخیر کے سلسلے میں اور اس سے بہت بعد، ۱۸ویں صدی کی دہلی میں دیکھی جاسکتی ہیں جہاں مغل شہنشاہ اورنگ زیب کی بیٹیوں نے کئی صوفیوں بشمول میر درد کی کفالت کی ذمے داری اٹھائی تھی۔ یہ روایت آج بھی برقرار ہے۔ عورتوں کے ساتھ مولانا جلال الدین رومی کے رشتوں کا مطالعہ بھی اہمیت سے خالی نہیں ہے۔ قونیہ کی کئی صاحب حیثیت خواتین ان کی مرید تھیں اور ان کے لئے سماع کی محفلیں آراستہ کرتی تھیں۔ یہی نہیں بلکہ مولانا نے کئی آبرو باختہ عورتوں کو ان کی رسوائی کی زندگی سے نجات دلائی۔ رومی کی دوسری بیوی کرہ خاتون غیر معمولی روحانی صلاحیتوں کی حامل تھیں۔ سب سے زیادہ پُراثر تو وہ تعلق ہے جو مولانا کا ان کی بہو کے ساتھ تھا۔ ان کی بیٹی اور بعد میں ان کے خاندان کی کئی اور خواتین نے قونیہ میں رومی کے تصورات اور مولوی سلسلے کو فروغ دینے کے لئے زبردست جدجہد کی۔ اس طرح دہلی میں مغل شہزادی جہاں آراء نے اپنے مرشد میاں میر اور ملّا شاہ بدخشانی کی تعلیمات کو فروغ دینے کی کوشش کی۔

اسی طرح کی ایک اور بڑی مثال اسلامی تصوف کی محوری شخصیت اور متصوفانہ تصورات کے تنظیم کار ابن عربی (م ۱۲۴۰) کی ہے۔ انہوں نے قرطبہ میں ایک خاتون صوفی فاطمہ سے تعلیم حاصل کی تھی جو بہت زیادہ ضعیف ہونے کے باوجود والہانہ عشق الٰہی کے معجزے سے بالکل نوجوان نظر آتی تھیں۔ شاید اس تجربے کے زیر اثر اور شاید مکہ میں حج کے دوران نظام نام کی ایک خدارسیدہ ایرانی خاتون سے ملاقات کے سبب ابن عربی نے عورتوں کو بہت بلند مرتبے پر رکھا ہے اور انہیں تقریباً افسانوی حیثیت دے دی ہے کیوں کے ان کے مطابق عورتوں سے خدا کے رحیمی کے اسرار ظاہر ہوتے ہیں۔ عورتوں کو ابدال تک میں شمار کیا گیا ہے جو تصوف کی دنیا میں ایک بہت بڑا منصب ہے۔ اس سلسلے میں ابن عربی کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

مشرق وسطیٰ، ترکی، شمالی افریقہ، ایران اور پاکستان میں سفر کرنے والا کوئی بھی شخص جگہ جگہ خاتون صوفیوں کے چھوٹے چھوٹے غیر نمایاں مقبرے دیکھ سکتا ہے۔ اسے یہ بھی سننے کو ملے گا

کہ ان قبروں میں کون سی عورت یا لڑکی محوِ خواب ہے۔ خاص طور پر پاکستان کے صوبہ سندھ میں ایسی پاکیزہ عورتوں کے بے شمار آثار موجود ہیں۔

اس کے باوجود تصوف میں عورتوں سے متعلق ایک خاص رویہ بظاہر منفی معلوم ہوتا ہے۔ اس کا تعلق قواعد کی ایک پیچیدگی سے ہے۔ عربی لفظ نفس مونث ہے اور صوفیاء نفس سے عموماً 'نفس امارہ' مراد لیتے ہیں اور قرآن کی آیت نفس امارۃ بی السوء (یعنی وہ نفس جو بدی کو تحریک دیتی ہے) سے اس کی دلیل لاتے تھے۔ چنانچہ اولیں دنیا گریز بزرگوں اور بعد کے صوفیاء میں عورت کو نفس امارہ کی تجسیم کی شکل میں دیکھا گیا جو اعلا روحانی مدارج کے حصول کی راہ میں رخنے ڈالتی ہے۔ اس کے علاوہ اسے دنیا (یہ بھی مونث ہے) کا ایک مظہر بھی تصور کیا جاتا ہے، دنیا یعنی وہ بصورت عمر دراز ساحرہ جو روزانہ اپنے لاکھوں عشاق کو ہضم کر جاتی ہے۔ دنیا کی ایک اور تمثیل یورپی عہد وسطیٰ کی روایت میں Frau Welt کی صورت میں پائی جاتی ہے۔ نفس اور دنیا کے حوالے سے عورت زندگی کے اسفل اور گناہ آلودہ پہلوؤں، نفس پرستی اور روحانیت مخالف داعیات کی نمائندگی کرتی ہے۔

لیکن وادیٔ سندھ اور برصغیر کے دیگر حصوں کے شاعروں نے انہی علائم کو مثبت معنی میں نظم کیا ہے۔ ان کے اشعار میں روح نسواں، ایک سالک کی علامت بن جاتی ہے جو نفس کی آلودگیوں میں لتھڑی ہوئی اور خود فراموشی کے خواب گراں میں غرق اپنے معشوق حقیقی کی جستجو میں نکلتی ہے اور ایک طویل عرصے تک بھٹکنے کے بعد آخر کار تقدس سے ہم کنار ہو کر عشق محض میں تبدیل ہو جاتی ہے، اس طرح کہ اس میں دنیوی خواہشات اور آرزوؤں کا کوئی داغ دھبہ تک باقی نہیں رہ جاتا۔ شعراء نے روح نسواں کے ان اذیتوں سے گذر کر ایک گہری قلب ماہیت سے ہم کنار ہونے کے سفر کو ہیر رانجھا، سسوئی پنہوں اور سندھ کی عمر ماروئی جیسی ہندستانی لوک کہانیوں کے توسط سے ناقابل فراموش نغمات عشق میں ڈھال دیا ہے۔

سندھ کے شاہ عبداللطیف نے اپنے رسـالـو میں، جو روحانی عشق کے نغمات پر مبنی ہے، معشوق کی جستجو میں سرگرداں ہیروئن کو برصغیر میں ۱۳ویں صدی کے بعد سے رائج اس عربی مقولے کے حوالے سے مخاطب کیا ہے کہ طالب المولیٰ مذکر یعنی خدا کا طالب مرد ہوتا ہے

(اسی کے ساتھ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ آخرت کی جستجو کرنے والا مفعول ہوتا ہے اور اس دنیا کا طالب عورت)۔ شاہ عبداللطیف نے دراصل اس بات سے اولین صوفیاء کے اس رویے کی طرف اشارہ کیا ہے جس کے تحت انہوں نے رابعہ بصری اور انہی کی طرح کی عورتوں کو 'مرد' کہا تھا۔ وہ عورتیں جو راہ سلوک میں پاؤں دھرتی ہیں اور تمام آلام ومصائب کے باوجود ثابت قدم رہتی ہیں جنسی فرق وتقسیم سے بالاتر ہو جاتی ہیں۔ یہاں ہمیں بودھ راہباؤں کے نغمات 'تری گت' کی یاد آتی ہے جن میں کہا گیا ہے

وہ جو کہتا ہے
''میں عورت ہوں'' یا
''میں مرد ہوں'' یا
''میں واقعی کچھ ہوں''
تو اس سے مارا (شیطان) ہی نمٹے گا

وہ سب جنہوں نے دنیوی خواہشات اور دنیا کی آلودگیوں سے دامن پاک کرلیا ہے یکساں اور مساوی ہیں، کیوں کہ بقول عطار وحدت الٰہی کے حضور اہل محبت کا کوئی علاحدہ وجود، مرد اور عورت کا کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ جامی نے رابعہ کو حقیقی 'مرد خدا' کہا ہے اور ان کی مدح میں یہ اشعار (ترجمہ) کہے ہیں:

اگر ساری عورتیں ایسی ہی ہو جائیں
تو عورت مرد سے افضل ہو جائے گی
کیوں کہ صیغہ تانیث نہ تو سورج کے لئے باعث شرم ہے
اور نہ صیغۂ تذکیر چاند کے لئے باعث افتخار

'مرد خدا' کے طور پر رابعہ بصری کا کردار ہی صوفیاء کے نزدیک ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے، اگرچہ آج کی آزاد عورت کو یہ خیال شاید پسند نہ آئے۔

علم الہند کے مشہور ماہر مورٹز ونٹرنز (Moritz Winternitz) نے کہا ہے ''عورتیں ہمیشہ سے مذہب کی بہترین حلیف رہی ہیں جبکہ مذہب عموماً کبھی بھی عورت کا دوست نہیں رہا''۔

یہ بات یقینی طور پر درست ہے۔ دنیا گریزی اور رہبانیت کے تمام سلسلے جو عورت کو انسان کی روحانی پاکیزگی کے لئے خطرہ تصور کرتے تھے بیشتر ماقبل جدید سماجوں میں عورتوں کو انتہائی بدحالی سے دوچار کرنے میں شریک رہے ہیں۔ اس کے باوجود غیر مشروط عشق الٰہی کی تعلیم دینے والی رابعہ بصری جیسی خواتین کو ہمیشہ مذہب اور سماج میں خصوصی مقام حاصل رہا ہے۔ آج بھی کسی روحانی طور پر پاک وصاف یا غیر معمولی عورت کو رابعہ کے حوالے سے یاد کیا جاتا ہے اور ایسی عورتیں بھی کچھ کم نہیں رہی ہیں جنہیں 'رابعۂ ثانی' کہا گیا ہے۔ اسی لیے ہی عربی، فارسی، ترکی اور دیگر متعلقہ زبانوں کی کہانیوں اور شاعری ہی میں نہیں بلکہ مغرب میں بھی ان کے نام کا باقی وجاری ہونا بالکل فطری ہے کہ ایک نیک مسلم خاتون کے کردار میں ان کا گہرا عشق الٰہی مغربی عورتوں اور مردوں کے لئے بھی باعث تحریک ہوسکتا ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی ترکی یا ہندستان میں، ایسی مسلم صوفی خواتین نظر آتی ہیں جن کے اثرات ان کے مریدوں کے محدود حلقوں سے باہر بہت آگے تک پھیل چکے ہیں۔ کیوں کہ معاملات عشق کسی خاص زمانے یا مذہب تک محدود نہیں ہیں۔ رابعہ بصری کی دکھائی ہوئی راہ سب پر کھلی ہوئی ہے۔ بلاشبہ مطلق نفی ذات، فقر وفاقہ اور دنیا گریزی کے ان کے راستے پر چل پانا ہر کسی کے بس کی بات نہیں ہے مگر ان کی زندگی کے جوہر یعنی جہنم کے خوف اور جنت کی امید سے ماوراء غیر مشروط عشق الٰہی کو تو آج کے انسان، مرد اور عورتیں، اپنی زندگی میں برت سکتے ہیں اور ایسا کیا بھی جانا چاہیے۔ رابعہ بصری کی دعائیں روحانی بلندئ درجات کے جویا کسی بھی شخص کے لئے ایک مثالی نمونے کی حیثیت رکھتی ہیں اور بتاتی ہیں کہ خدا کی طرف سے جو کچھ بھی ملے اسے سکونِ قلب بلکہ احساس تشکر کے ساتھ قبول کر لیا جائے کیوں کہ ذات الٰہی کے ساتھ راست تعلق ہی وہ آخری روحانی تجربۂ جمال ہے، کوئی انسانی روح جس کی آرزو کرسکتی ہے۔ بیماری کی حالت میں رابعہ بصری کے تجربات سے متعلق رچرڈ مانکٹن کی نظم ان کے عشق الٰہی کے اسرار کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

عبادت میں غرقابی کے دوران
لذت یا اذیت، اچھے یا برے کی تمیز اٹھ جاتی ہے
وہ جن پر خدا کی حضوری کے بھید کھل گئے ہوں

اس کے ہاتھوں کی جنبش کے اسیر نہیں ہوتے

یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ مارگریٹ اسمتھ کی اس مشہور ترین کتاب کی نئی اشاعت ان کے صد سالہ یوم پیدائش کے موقع پر منظر عام پر آرہی ہے۔ وہ نومبر ۱۸۸۴ میں ساؤتھ پورٹ میں پیدا ہوئی تھیں۔ انہوں نے ۱۹۲۶ میں گرٹن کالج، کیمبرج سے ایم.اے کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے دو سال بعد انہیں لندن یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی اور پھر ۱۹۴۷ میں ڈی لٹ کی ڈگریاں حاصل ہوئیں۔ ۲۳ فروری ۱۹۷۰ میں ان کی وفات ہوئی۔

مارگریٹ اسمتھ نہ صرف اسلام اور خصوصاً اسلامی تصوف کی ایک لائق و فائق اسکالر تھیں بلکہ انہوں نے کئی عرب ملکوں میں تدریس بھی کی تھی۔ وہ بیروت، دمشق اور قاہرہ میں رہیں اور انہوں نے دوسری عالمی جنگ کے دوران عربی اور اسلامیات کی ماہر کی حیثیت سے کئی عہدوں پر کام کیا۔ مغربی قارئین کو رابعہ بصری کے نام اور کام سے متعارف کرنے میں تو انہیں اولیت حاصل رہے گی ہی، تصوف کی تاریخ سے متعلق ان کے دوسرے کاموں کو بھی نظر انداز کرنا محال ہے۔ تصوف کی نفسیات میں ان کی گہری دلچسپی، جو اس کتاب سے بھی ظاہر ہے، انہیں حارث المحاسبی تک لے گئی جو متصوفانہ تفکر کے لئے مشہور ہے۔ اسمتھ کی کتاب An Early Mystic of Baghdad (بغداد کا دور اول کا صوفی) لندن سے ۱۹۳۵ میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ میں انہوں نے المحاسبی کی کتاب الرعایہ شائع کی۔ ان کی کتاب Studies in Early Mystcism in the Near and Middle East (مشرق قریب و مشرق وسطیٰ میں تصوف کے دور اول کے مطالعات) میں جو ۱۹۳۱ میں شائع ہوئی اسلامی تصوف کو دور اول کی عیسائی صوفی روایت کے پس منظر میں دیکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی دو تالیفات Readings from the Mystics of Islam (اسلامی صوفیاء کے مطالعات) جو ۱۹۵۰ میں شائع ہوئی اور The Sufi Path of Love (صوفی طریق عشق) جو ۱۹۵۴ میں شائع ہوئی آج بھی اسلامی تصوف کے مختلف پہلوؤں کا بہترین تعارف پیش کرتی ہیں۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اسمتھ نے Wisdom of East (دانش مشرق) سلسلے کی کتابوں میں سے ایک کتابچہ شیخ فریدالدین عطار کے لئے وقف کیا تھا کیوں کہ وہ رابعہ بصری کے سوانح کا

اہم ترین ماخذ ہیں۔ اسی طرح ۱۹۴۵ میں انہوں نے Al-Ghazali, the Mystic (صوفی الغزالی) نام کی کتاب شائع کی کہ غزالی نے المحاسبی کی علم نفسیات کی مہارتوں کی نقطۂ عروج پر پہنچادیا تھا۔

تصوف کے طلبہ اسلامیات کی پہلی خاتون اسکالر اور رابعہ بصری کا مطالعہ کرنے والے پہلے شخص کی حیثیت سے مارگریٹ اسمتھ کو ہمیشہ یاد رکھیں گے۔

(مارگریٹ اسمتھ کی کتاب Rabia, the Mystic and her Fellow Saints in Islam (صوفی رابعہ اور ان کے ہم مسلک صوفی)، کیمبرج: کیمبرج یونی ورسٹی پریس، ۱۹۸۴ء میں ان ماری شمل کے دیباچے کا ترجمہ)

انا ماری شمل

ترجمہ : عبدالحلیم

تصوف کی ابتداء اور ارتقا

تصوف کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے Mysticism کا مفہوم جاننا ہوگا۔ لفظ Mystic یا Mystery جو یونانی لفظ mycin سے ماخوذ ہے، اس بات کا عندیہ دیتا ہے کہ یہ ایک پراسرار شے ہے جس تک بآسانی رسائی محال ہے۔ درست طور پر Mysticism اپنے وسیع تر معنوں میں واحد حقیقت یعنی خدا کا استحضار ہے...... اسے عرفان، نور، عشق اور فنا کہا جاسکتا ہے (موخرالذکر عموماً بقائے جاودانی کے عرفان کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے جس کا مطلب ہے خدا کسی خاص حقیقی شکل سے ماوراء ہے)

اس عظیم حقیقت کو عام مروجہ علم وادراک یا فلسفے کے توسط سے نہیں سمجھا جاسکتا بلکہ صرف اور صرف 'معرفت' یا بقول صوفیاء 'غیر تعقلانہ لیکن اندرونی بصیرت' ہی خالق عظیم کا بھید کھول سکتی ہے۔ کوئی شخص جب اس حقیقت جاودانی وسربستہ راز کی تلاش میں نکلتا ہے تو اس کی اپنی اندرونی روشنی اس میں مددگار ثابت ہوتی ہے اور یہ روشنی اس کے اپنے اندرون کی پاکیزگی کے ساتھ بڑھتی چلی جاتی ہے اور آخر کار اسے سفلی نفسانی خواہشات اور دنیوی لذات سے دور کردیتی ہے۔ زھد وفقر سے (جسے مسیحی تصوف کی اصلاح میں Via purgativa کہتے ہیں) انسان کو جلا (illuminaton) حاصل ہوتی ہے اور اس مقام پر وہ عشق وعرفان سے معمور ہوجاتا ہے اور اس کے بعد وہ تمام راہِ سلوک کے آخری پڑاؤ، وصال، سے سرفراز ہوتا ہے۔ یہ حقیقی وصال بھی ہوسکتا ہے یا اس تجلی کا حصول جو تمام بصارتوں سے ماوراء ہوتی ہے۔

صرف ایک قوت جو تصوف کو ترک دنیا (جو تیاری وآمادگی کا ایک مرحلہ ہے) سے الگ

کرتی ہے، وہ ہے عشق۔ روحانی عشق سالک کو اس راہ میں درپیش اُن تمام صعوبتوں اور تکالیف کو جھیل لینے کی طاقت عطا کردیتا ہے جو خدا کی طرف سے آزمائش کے طور پر دی جاتی ہیں۔ یہ عشق سالک کو خدائے موجود کے قریب ایسے پہنچا دیتا ہے جیسے "شاہین اپنا شکار لے جاتا ہے" اور صوفیاء کرام کے نزدیک راہ سلوک میں عشق نہ صرف بہترین اور ہمیشہ ساتھ دینے والا رہنما ہے بلکہ یہ انسانی زندگی کا مرکز و محور اور اعلیٰ ترین مقام ہے۔

یہ ایسی عمومی نوعیت کی باتیں ہیں جو ہر نوع کے تصوف میں پائی جاتی ہیں جنہیں اکثر زندگی کے اسرار و رموز کے بیان میں اشاروں اور کنایوں کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ساتھ ہی تلاش حق کی لامحدود کوششوں کو راستہ، اور مسافرت، کی تمثیلات کے ذریعہ پیش کیا جاتا ہے۔ اسی طرح خارجی اور داخلی شکلوں سے برسرپیکار روحانی ترقی کیمیائی فارمولے کی تمثیل سے (جس میں تانبا تپ کر کندن بن جاتا ہے) اور وصال کی آرزو، عاشقوں کی تڑپ، شوق اور سوز و اشتیاق کو عشق مجازی کی تشبیہات و استعارات کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے۔

بہر کیف، تصوف کی تمام اقسام میں ان ساری مشابہتوں کے باوجود ہم اسے دو واضح اقسام میں بانٹ سکتے ہیں جنہیں تصوف جاوداں (Mysticism of infinity) اور تصوف ذات (Mysticism of Personality) کہا جا سکتا ہے۔ اوّل الذکر کا اعلیٰ اور خالص ترین اظہار ہمیں پلاٹن کے نظام فکر اور اُپنشد کی سرّیت بالخصوص شنکر اچاریہ کے نظریہ ادویت واد (Advaita) اور علاوہ ازیں بعد میں تصوف کے نظریہ وحدت الوجود اور جدید ترکی میں شروع ہوئے 'اطلاقیہ طریقہ' میں ملتا ہے۔ اس کے مطابق نیومن (Numen) تمام عالم وجود سے ماوراء ہے یا ناوجود ہے، جاوداں، وقت و مقام کے تعینات سے ماوراء، انسانی تصور سے بالاتر ہے اور اکثر لامحدود سمندر یا ریگستان سے اس کی تشبیہ دی جاتی ہے جہاں تمام وجود ویسے ہی معدوم ہو جاتے ہیں "جیسے ایک قطرہ سمندر میں ضم ہو جاتا ہے۔" پیغمبرانہ بصیرت والوں اور مصلحین نے عموماً اس نوع کے تصوف کو ہدف تنقید بنایا کیونکہ اس میں انسانی خودی سے انکار ہوتا ہے (مثلاً وحدت الوجودی نظریہ کے متعلق اقبال کی تنقیدات)۔ لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں تصوف ذات (Mysticism of Personality) ہے جو متعدد بزرگانِ دین کے یہاں دیکھا جا سکتا ہے

اس میں انسان اور خدا کا رشتہ خالق و مخلوق یا محبوب و محب کے رشتے جیسا ہوتا ہے یعنی ایک ایسا ذاتی لگاؤ جس میں مذہبی جذبہ واحساس کی تمام گہرائی اور مٹھاس کا اظہار ممکن ہے۔ یہ تصوف ذات ہمیں ابتدائی دور تصوف میں ملتا ہے۔

یورپی مستشرقین نے تصوف کے ارتقاء اور اس پر بیرونی اثرات سے متعلق سوالات کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ اس کا انحصار بہت حد تک اس پر تھا کہ وہ کن مآخذ سے سب سے پہلے متعارف ہوئے۔

ابتدائی تصوف کے گہرے اثرات (غالباً غزالی کے پیش کردہ مآخذ کے توسط سے) عظیم Catalan اسکالر اور صوفی ریمنڈس لولوس (Raymodos Lullus) (توفات ۱۳۱۶) کی مذہبی اور فلسفیانہ تحریروں میں دیکھے جاسکتے ہیں جو دور وسطی کی اہم ترین مسیحی شخصیات میں سے تھے۔ بعد ازاں، سیاحوں کی تحریروں میں مسلمان درویشانہ سلسلوں کا ذکر ملتا ہے۔ ۱۶۳۸ میں Fabricius نے پہلی بار مصر کے مشہور صوفی شاعر ابن الفرید (متوفی ۱۲۳۵) کی ایک نظم کا ترجمہ و تالیف کی۔ ۱۹ ویں صدی کے پہلے عشرے میں فرانسیسی مستشرق Sylvestre de Sacy اور Grangeret de Lagrange نے دوبارہ اس شاعر کے بارے میں تحقیقی کام شروع کیا، جنکی 'طائیہ' بقول نکلسن ہیمر پرگستال (Hammer Purgstall) نے ۱۸۵۴ میں ترجمہ کی۔

دوسری طرف، اہل یورپ کو مشرقی تصوف کے متعلق ابتدائی معلومات کلاسیکی فارسی شاعری بالخصوص گلستان سعدی کے جرمن، لاطینی اور فرانسیسی ترجموں سے دستیاب ہوئی جو ۱۶۵۱ء سے ہی وہاں کے تعلیم یافتہ طبقے میں مقبول تھی (مثلاً جرمن فلسفی شاعر ہرڈر اس کا دلدادہ تھا)۔ ایک بڑا کام سر ولیم جونس (Sir William Jones) کے قیام کلکتہ کے دوران ہوا، جسے اسلامی تصوف سے قلبی لگاؤ تھا۔ اے۔ جے۔ آربری (A. J. Arberry) نے اپنی کتاب تاریخ تصوف (History of Sufism) میں جونس کے ترتیب کردہ اشعارِ حافظ کا ذکر کیا ہے۔ آربری کی اس کتاب میں یورپ میں اس موضوع پر ہونے والے اولین مطالعوں کا جائزہ پیش کیا ہے۔ ہیمر پرگستال (Hammer-Purgstall) کے ۱۸۱۴ء میں دیوان حافظ کے

جرمن ترجمہ نے گوئٹے اور اس کے پیروکاروں پر گہرا اثر ڈالا۔ بعد ازاں اسی کی ترجمہ شدہ غزلیات رومی جنہیں روکارٹ (Ruckert) نے شعری جامہ پہنایا اور اسی طرح متصوفانہ فارسی ادب کے نمونوں سے جو ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود یا نوفلاطونی (Neo - Platonic) نظریے کے زیر اثر لکھے گئے وہ قارئین جو ابتدائی تصوف سے نابلد تھے اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلامی تصوف لازمی طور پر نوفلاطونی یا دیگر غیر اسلامی نظریات کے زیر اثر وجود میں آیا ہے۔

چنانچہ دلچسپ بات یہ ہے کہ جرمنی کے تھولک (Tholuck) نے جو الٰہیات کے عالم ہونے کے ساتھ ساتھ خود بھی ایک اچھے پروٹسٹنٹ ہونے کے سبب تصوف کے حامی نہیں ہیں اپنی کتاب *Sufisims Suve theosophia Persarum Pantheistica* میں کہتے ہیں (جو ۱۸۲۱ء میں Bluthenlese ans der morgenlaendischen Mystik سے چار سال پہلے آئی) کہ تصوف کسی بیرونی اثر کے نتیجے میں وجود میں نہیں آیا بلکہ ان کے نزدیک "صوفی عقیدہ خود حضرت محمدؐ کے اپنے تصوف کے زیر اثر وجود میں آیا ہے اور اسی سے اس نے رنگ و نمو حاصل کیا ہے۔" یہ بیان مزید حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تصوف سے متعلق جو مطبوعات و مخطوطات اس زمانے میں دستیاب تھے وہ بیشتر پراگندہ اور ایک دوسرے سے غیر مربوط تھے۔

آئندہ نصف صدی کے دوران اگرچہ ہندوستان، مصر اور دیگر ممالک میں تاریخ تصوف سے متعلق کچھ اہم کتابیں شائع ہوئیں لیکن جیسے جیسے کتابوں کی تعداد بڑھی ویسے ہی تصوف کے منابع سے متعلق نظریات میں بھی اضافہ ہوا۔ مثلاً ای۔ایچ۔پامر (E. H. Palmer) نے نسفی (Nasafi) کے رسالے کی بنیاد پر اپنا کتابچہ مشرقی تصوف (Oriental Mysticism) تالیف کیا جو ۱۸۶۷ء میں شائع ہوا۔ اس میں اس نے اپنی رائے کا یوں اظہار کیا کہ تصوف "آریائی نسل کے قدیم مذہب کا ترقی یافتہ روپ ہے"۔ یہ نظریہ نازی عہد کے کچھ جرمن مصنفین سے مخفی نہیں تھا۔ ڈچ اسکالر ڈوزی (Dozy) (۱۸۶۹ء) کی رائے بھی یہی ہے کہ اس پر بنیادی نوعیت کے اثرات ہندستان کے ہیں جو بذریعہ فارسی در آئے ہیں۔

دوسری طرف کئی اہم دانشوروں نے نوفلاطونی نظریے کی وکالت کی۔ مثنویات مولانا رومی کے کچھ حصے کے پہلے مترجم وین فیلڈ (Whinfield) کے مطابق اس مثنوی پر نوفلاطونی نظریے کا گہرا اثر ہے اور درحقیقت یہ Theology of Aristoteles کا ترجمہ ہے جو اصلاً پلوٹن (Plotin) کی کتاب *Enneads* پر Porphyry کی شرح ہے جسے اس نے ۸۴۵ میں تصنیف کیا تھا۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ نوفلاطونی نظریہ تمام مشرق قریب اور خاص طور سے قرون اولی کے مسیحی تصوف پر اثرانداز ہوا۔ آر۔اے۔ نکلسن (R. A. Nicholson) نے دیوان شمس تبریزی (۱۸۹۸ء) کے اپنے مقدمے میں اس نظریے کا اظہار کیا ہے کہ نوفلاطونیت (Neo Platonism) اصلاً اسلام کے عروج سے قبل ہی عمومیت کا درجہ حاصل کر چکی تھی۔ تاریخ تصوف کے ذیل میں یہ ان کا پہلا سنجیدہ کام تھا۔ مولانا رومی کے سلسلے میں نکلسن کا نظریہ بہت حد تک درست ہے۔ انہوں نے ابتدائی تصوف کے بارے اپنے معروف مقالے "تصوف کی ابتداء وارتقا سے متعلق تحقیق" (مطبوعہ JRAS. 1906) میں وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابتدائی زاہدانہ تصوف خالص اسلامی تھا اور تصوف اپنی اصلی شکل میں "اسلام کی اپنی پیداوار ہے۔" ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں بھی اس زاہدانہ تصوف (Asceticism) پر بعض مسیحی اور نوفلاطونی اثرات موجود تھے۔

ان مسیحی اثرات میں متعدد یورپی اسکالروں نے دلچسپی لی ہے۔ مرکس (Merx) اور وینسنک (Wensinek) کے مطابق شامی راہبوں خصوصاً Bar Sudila نے ابتدائی صوفیوں کے نظریات اور طریق کار کو متاثر کیا ہے۔ ایم۔ اسمتھ (M. Smith) نے جس نے رابعہ بصری کی زندگی پر بڑی اہم کتاب لکھی ہے اپنی کتاب مشرق قریب اور مشرق وسطی میں ابتدائی تصوف کا تحقیقی مطالعہ *(Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East)* میں یہ نشاندہی کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسیحی اور مسلمان راہبوں اور زاہدوں میں کس قدر قریبی مماثلت تھی اور یہ کہ تصوف میں مسیحی عناصر کا شامل ہونا ایک فطری امر ہے کیونکہ خود قرآن کریم میں مسیحی اثرات ملتے ہیں۔ اسی قسم کی رائے سویڈش اسقف اور پروفیسر تور آندرائی (Tor Andrai) نے بھی ظاہر کی ہے جن کی کتاب

حضرت محمدؐ یورپ میں لکھی گئی بہترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ آندرائی نے شوئڈش زبان میں لکھی گئی اپنی کتاب *Myrtentrad garden* (جو ۱۹۴۸ء میں ان کی وفات کے بعد شائع ہوئی) میں اس خیال کو تسلیم کیا کہ تصوف اصلاً اسلامی ہے لیکن چونکہ قرآن میں مسیحی اثرات شامل ہیں، اس لئے اسلامی اور مسیحی تصوف میں مماثلتوں کا ہونا کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔

مذکورہ مصنفین نے کم از کم یہ بتانے کی کوشش تو کی ہے کہ تصوف کی جڑیں خود اسلام کی اپنی جائے آفرینش یعنی مشرق قریب (Near East) میں ہی ہیں۔ لیکن کچھ دوسرے دانشوروں نے تصوف کے نمایاں پہلوؤں پر مسیحی اور نوفلاطونی اثرات کے علاوہ ہندوستانی اثرات کی بھی نشان دہی کی ہے۔ وان کریمر (Von Kremer) نے اپنی تصنیف (۱۸۶۸) *Kultur geschichte des islamischen Orients* میں ان ہندوستانی اثرات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعد ازاں گولڈزیہر (Goldziher) نے متصوفانہ حکایات و نظریات کے مماثل کچھ بودھ حکایات کی نشاندہی کی ہے۔ جہاں تک حکایتوں کی مماثلت کا سوال ہے تو یہ ایک کم اہم نکتہ ہے کیوں کہ اسلام کے عروج سے بہت پہلے ہی ہتوپدیشم *(Hitopadesam)* سے لے کر پنچ تنترم *(Panchatantram)* تک ہندوستانی حکایات مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو کر مشرق قریب (Near East) کے تمام ملکوں میں مقبول عام ہو چکی تھیں اور چونکہ ان روایات اور داستانوں کے موتیف عمومی نوعیت کے ہیں، اس لئے ہم ہندوستانی اور بیرونی صوفی سنتوں کی کرامات کی روایتوں میں یکسانیت کی نشاندہی بہ آسانی کر سکتے ہیں حالاں کہ ان دونوں میں براہ راست اثرات کی بات قبول کرنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن گولڈزیہر (Goldziher) نے قدیم اسلامی زاہدانہ تصوف اور بعد کے تصوف کے بیچ واضح خط کھینچا ہے جو نہایت ہی اہم ہے۔ یہ ایک ایسا واضح خط امتیاز ہے جو ہمیں بغیر کسی پریشانی کے یہ سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ کلاسیکی اور مابعد کلاسیکی نوع کے تصوف میں کیا فرق ہے۔

ہندوستانی اثرات کے مفروضے کا ذکر میرے محترم استاد آر۔ ہارٹ مان (R. Hartmann) نے ۱۹۱۶ میں قشیری سے متعلق اپنی بہترین تحقیق کے دو سال بعد کیا تھا۔ لیکن ہارٹ مان نے تاریخ تصوف پر ترکستان کے اثرات پر بھی اس بنا پر زور ڈالا کیونکہ یہ ملک مختلف

مذاہب کا سنگم رہا ہے جہاں یہ ایک دوسرے پر بآسانی اثر انداز ہو سکتے تھے۔ حال ہی میں ایک ترکی مطبع سے شائع ایک کتاب ترکی نوع کے تصوف جاوداں (Mysticism of infinity) اور سامی نوع کے تصوف ذات (Mysticism of personality) کی ہم آہنگی میں خراسان کے صوفیوں کے خاص اثرات کا ذکر آیا ہے۔ یہ تعمیم بھی خطرناک ثابت ہو سکتی ہے (جیسا کہ مذکورہ بالا نظریہ کے نتیجہ میں تصوف آریائی نسل کا اثاثہ معلوم ہوتا ہے) لیکن ہمیں یہ ضرور قبول کرنا چاہئے کہ خلافت کے مشرقی علاقوں نے ابتداء میں بھی (بایزید بسطامی، ملامتیہ فرقے وغیرہ کا رول) تصوف کے ایک اہم دھارے کو جنم دیا تھا۔

'ہندوستانی نظریہ' کے زبردست حامی ایم۔ ہارٹن (M. Horten) ہوئے ہیں جنہوں نے اپنی مختلف کتابوں میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف کی اہم ترین اصطلاحات ہندی الاصل ہیں اور ان کے مطابق تصور 'فنا' میں نروان (Nirvana) کے تصور کا واضح انعکاس ملتا ہے۔ ان کے علاوہ کئی دوسرے دانشوروں نے بھی اس رائے کی تائید کی ہے۔ لیکن عام طور سے ہارٹن کے نظریات اس بنا پر قابل قبول نہیں ہوئے کیونکہ انہوں نے مقبول فلسفیانہ اصطلاحات کے غلط ترجمے اور مفاہیم پیش کئے ہیں۔

او۔ فرخ (O. Farrukh) نے کچھ برس پہلے موجودہ نظریہ میں ایک نیا دلچسپ پہلو شامل کیا۔ انہوں نے اپنی کتاب التصوف فی الاسلام (۱۹۴۷ء) میں ابتدائی تصوف پر تاؤ (Taoistic) کے اثرات کا ذکر کیا ہے جو مشرق وسطیٰ (Near East) میں چین سے براہ ترکی پہنچے ہوں گے۔ ان تمام نظریات کے برخلاف، تصوف کے اسلامی نمائندے اسے ہمیشہ خالص اسلامی معاملہ تصور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کی جڑیں خود پیغمبرؐ اور صحابہ بالخصوص حضرت علی ابن ابی طالب کی زندگی میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ معروف فرانسیسی دانشور ایل مسینو (L. Massignon) حسین ابن منصور الحلاج سے متعلق اپنے حیرت انگیز تحقیقی کام کے حوالے سے اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ در حقیقت تصوف اپنے اصل روپ میں ان حقائق کی گہرے مراقبے کے ذریعے تفہیم کا نتیجہ ہے جو قرآن میں منکشف ہوئے ہیں۔ اس نے جو بذات خود بھی صوفی تھا، اسلامی اور غیر اسلامی ماحول میں تصوف کے ارتقاء سے متعلق ایک تشریح اپنے

تحقیقی مقالے Essai sur les origines die lexique technique de la Mystique musulmane (1924-1954) میں پیش کی ہے۔

اگر ہم تصوف کے حقیقی ارتقاء کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں جو نکلسن کے لفظوں میں "کوئی عجیب وغریب روئیدگی نہیں بلکہ ریگستان میں پیدا ہونے والے ایک نرم ونازک پودے کی طرح ہے" تو ہمیں مسینو کی پیروی کرتے ہوئے ایک ایک شخصیت اور ابتدائی مسلم معاشرے میں ان کے رول کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ ابتدائی تصوف کی عظیم شخصیت حسن بصری پر تحقیقی کام ایچ۔ ایچ اسکائڈر (H. H. Skaider) نے اور بایزید بسطامی پر ایچ ریٹر (H. Ritter) نے کیا ہے۔ ریٹر نے عطار پر ایک ضخیم کتاب *(Das Meer der Seele)* بھی لکھی ہے اور تصوف کے عنوان سے ایک انسائیکلو پیڈیا بھی تیار کیا ہے۔ صوفی رابعہ بصری کے بارے میں مارگیرٹ اسمتھ (Margaret Smith) اور حلاج پر مسینو کی متعدد تصانیف سے نویں اور دسویں صدی کے اوائل کے بڑے صوفیوں کے بارے میں بہت ساری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن سب سے قابل ذکر کام اہم متون کی تدوین ہے۔ ہمیں کئی بنیادی منابع دستیاب ہیں مثلاً سراج، ہجویری (متن وترجمہ دونوں)، کلاباضی (متن وترجمہ)، محاسبی، ابن خفیف، نفاری (Niffari) وغیرہ کے تصحیح شدہ ایڈیشن اور متعدد کلاسیکی رسائل مثلاً قشیری کا رسالہ، مکّی کا قطب القلوب، ابونعیم کا حلیۃ الاولیاء وغیرہ طبع شدہ حالت میں موجود ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ ضرورت جنید بغدادی کی حمد ومناجات کی کتاب کے تصحیح شدہ تنقیدی ایڈیشن کی ہے کیونکہ وہ بلاتردید بغدادی حلقہ میں اہم مقام رکھتے ہیں اور انہوں نے اپنے عہد میں رائج تصوف کے مختلف دھاروں کو متحد کیا جو بعد میں منقسم ہوگئے، اس لئے تمام طریقوں کے مختلف سلسلے انہیں تک پہنچتے ہیں۔ پھر ہمیں ذوالنون مصری کی جاذب نظر شخصیت کے مستند احوال زندگی کی بھی ضرورت ہے جن سے مسائل معرفت کی بحث منسوب کی جاتی ہے یا اس طرح یحیٰ ابن معاذ، روض باری حضرات صمنون المحب (Samnun al Muhib)، علی ابن سہل اصفہانی وغیرہ سے متعلق معلومات بھی ضروری ہیں۔ ان سب کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ کرنے کے بعد ہی ہم ابتدائی تصوف کا ایک واضح نقشہ بنانے میں کامیاب ہوسکتے ہیں اور تبھی

شاید ہم یہ سمجھنے میں کامیاب ہو سکیں گے کہ کس حد تک اور کس طریقے سے بیرونی اثرات اسلامی تصوف کے ابتدائی دور میں داخل ہوئے تھے۔

اس وقت تو ہم تصوف سے متعلق چند موٹی باتوں کی جانب ہی اشارہ کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہ تصوف اپنے ابتدائی مراحل میں کس حد تک تصوف ذات (Mysticism of Personality) کی متذکرہ بالا تعریف سے مطابقت رکھتا تھا۔ اس سلسلے میں پہلا قدم خود طہارتی کے عمل (Via purgativa) کو قرار دیا جاسکتا ہے جو ابتدائی تصوف کے وجود میں آنے کا محرک بنا۔ بقول ابن خلدون، جب "لوگوں نے اپنے آپ کو دنیا پرستی کے گرداب کے حوالے کر دیا تو خدا ترس اور پارسا لوگوں نے عزلت گزینی اختیار کر لی" بہر حال، دنیا سے قطع تعلق اور زہد و تقویٰ صوفی حلقوں میں نہایت ہی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ قطع تعلق یعنی اللہ نے جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا ہے ان سے احتراز کرنا جو ایک سچے اور پکے مسلمان کا عین فریضہ بھی ہے، دوسرے ان چیزوں سے پرہیز کرنا جس میں تشکیک کی تھوڑی بھی گنجائش ہو اور پھر تمام دنیوی جھمیلوں سے مکمل کنارہ کشی اختیار کر لینا قطع تعلق کے زمرے میں آتا ہے۔ ان تینوں مقاصد میں سے پہلا مقصد شریعت اور آئین خداوندی کی مکمل پیروی کے تحت انجام پذیر ہوتا ہے۔ اس کے تحت اللہ کے نیک بندے خوف خدا اور اس کے وصفِ قہاری سے لرزتے ہوئے شب روز گریہ وزاری کرتے رہتے ہیں اور بحد امکان نفلی عبادات اور کارہائے خدا ترسی مثلاً نماز، روزہ اور دعا و مناجات میں مشغول رہتے ہیں، خصوصاً راتوں میں عبادت گذاری کا اہتمام کرتے ہیں جس کی فضیلت اور عظمت قرآن و حدیث میں بیان کی گئی ہے۔ ان اوقات میں انہیں خدا کے حضور اپنی وفاداری کا اظہار کرنے اور اس کے لطف و کرم سے سرفراز ہونے کا بہترین موقع فراہم ہوتا ہے۔ فضیل ابن ایاز (وفات ۸۰۳/۱۸۷) نے اسی خیال کو یوں بیان کیا ہے کہ "جب آفتاب غروب ہوتا ہے تو میں تاریکی کے سبب خوش ہو جاتا ہوں کیونکہ اس وقت میں اپنے مولا کے حضور تنہا ہوتا ہوں؛ مگر سورج طلوع ہونے پر افسردہ ہو جاتا ہوں کیونکہ تب لوگ مجھ سے ملنے آجاتے ہیں" خدا کے ایک نیک بندے کا یہی سادہ سا قول بعد کے تصوف میں اکثر و بیشتر دہرایا جاتا رہا ہے اور جو رابعہ و پیروانِ رابعہ کے یہاں آکر ایک رات عاشق کی تڑپ کی

شکل اختیار کر گیا جو رات کا انتظار محض محبوب کے ساتھ تنہا گزارنے کی غرض سے کرتا ہے۔
ابتدائی دور کے زاہدانہ تصوف میں 'مخالفت النفس' کا بہت ہی اہم رول رہا ہے اور دیگر تمام افعال کا تعلق خواہشات نفسانی کی اسی تردید سے پایا جاتا ہے۔

سخت دنیا گریزی اور ضبط نفس کے ذریعہ ایک حقیقی صوفی اپنے دل کے آئینے کو اس وقت تک جلادے کر روشن کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے جب تک کہ وہ پوری طرح صاف ہو کر انوار الٰہی کے انعکاس کے لائق نہیں بن جاتا۔ دور اول کے تصوف میں روحانیت کی اہم ترین اساس اور بنیاد فقر و فاقہ ہے۔ پیغمبر صلعم کی روایت کے مطابق "میرا فقر میرا امتیاز ہے۔" سب سے پہلے یہ کہ فقر تہی دستی اور چیزوں سے مکمل بے نیازی کو کہتے ہیں اور دوسرے یہ کہ روحانیت کے نقطہ نظر سے دنیوی احتیاجات وضروریات سے مکمل آزادی و بے نیازی اور خدائے غنی ولم یزل کے سامنے مکمل خود سپردگی و سپر اندا ختگی کو فقر کہتے ہیں۔ اس روحانی فقر میں ایک سچے اور حقیقی عیسائی کی طرح، صوفی کے پاس ملکیت کے نام پر کچھ بھی نہیں ہوتا مگر اس 'کچھ نہیں' ہونے کے باوجود بھی اس کے پاس سب کچھ ہوتا ہے۔ اس طرح بقول عبداللہ المغربی "حقیقی فقیر وہ ہے جو ساری چیزوں پر قابض ہو اور جس کو ساری اشیا پر تصرف حاصل ہو مگر وہ کسی چیز کے قبضے میں نہ ہو"۔ اس کا سیدھا اور سادہ مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ تونگر و مالدار بھی ہے تو بھی اس دنیوی مال و متاع سے منسلک نہیں کیوں کہ دنیا اس کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کی بے پناہ خلاقیت کے مقابلے میں بے وقعت اور نہایت ہی ہیچ شئے ہے۔

ابتدائی دور کے صوفیوں کے یہاں فقر عام طور سے ان کے سادہ رہن سہن اور طرز زندگی میں نمایاں نظر آتا ہے۔ وہ سفید یا اونی چغہ پہنا کرتے تھے۔ شروع ہی سے لفظ صوفی لفظ "صفا" سے مشتق خیال کیا جانے لگا تھا۔ بقول ابوالحسن القفاد "صوفی" "صفا" سے مشتق ہے جس کا مطلب ہے رضائے کل کی اقربیت و معیت میں ہمیشہ راضی بہ رضا رہنا۔ بعد کے صوفیوں نے اونی چغہ کے بجائے پیوند دار چغہ کو ترجیح دی۔ کبھی کبھی صوفی حضرات کپڑوں کے مختلف ٹکڑوں کو کوڑے کرکٹ سے نکال کر جمع کر کے چغہ سی لیا کرتے تھے لیکن بعد میں مرشدوں نے اپنے مریدوں کو خرقہ تقسیم کرنا شروع کر دیا۔

ترک دنیا کا معاملہ تجرد سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ مسئلہ تجرد اکثر تصوف کے ضمن میں زیر بحث آتا ہے جس کی اسلام کی سنت ازدواج سے کوئی ہم آہنگی نہیں ہے۔ کچھ صوفیاء شادی بیاہ کے بندھنوں سے دور رہتے تھے جب کہ بعض شادی شدہ تھے اور اہل خانہ سے پریشان بھی۔ بسا اوقات دونوں میاں بیوی زاہدانہ زندگی گزارتے تھے جس کی بہترین مثال ابن ابیل حواری کی زندگی ہے۔

دوسرا اور نسبتاً مشکل مسئلہ توکل کا تھا۔ یہ خدا کی مرضی اور رضا کے حضور مکمل سپردگی کا خیال جو دراصل اسلام کے "ذات باری میں مکمل یقین" کے عقیدے سے پیدا ہوا ہے بعض اوقات نہایت ہی عجیب و غریب صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور جس کے زیر اثر کچھ صوفی حضرات دنیا و مافیہا حتیٰ کہ زندگی اور کھانے پینے کی معمولی اور اساسی ضروریات سے بھی بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ لیکن بیشتر صوفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کو کم از کم راہ سلوک کے ابتدائی مراحل میں اپنے ہاتھوں سے کمائی روزی پر گزر بسر کرنی چاہئے۔ اس لئے بہت سے قدیم صوفی چھوٹے چھوٹے کاریگروں، دستکاروں، اور صناعوں کی طرح زندگی گذارتے تھے۔

لیکن مکمل سپردگی، دنیوی مال و منال سے قطع تعلق، نفلی روزے اور عبادات بھی ایک حقیقی صوفی کی پہچان نہیں بن سکتیں کیوں کہ حقیقی عشق کے بغیر یہ سارے نیک اعمال، فرمانبرداریاں اور اطاعت شعاری راہ سلوک میں صرف ایک شروعات محض ہے۔ ابتدائی دور کے صوفیاء میں ایسے بھی صوفی ملتے ہیں جو دن رات عبادات میں مشغول رہ کر گریہ وزاری کیا کرتے تھے۔ یہ سب محض خوف خداوندی ہی کے سبب نہیں تھا بلکہ اس کی وجہ ایک روپوش جذبہ عشق بھی تھا۔ رابعہ بصری کے مطابق یہ عشق بذات خود بہت ہی واضح اور آشکار ہوتا ہے اور اسی وقت سے مسئلہ عشق، بغداد سے خراسان اور مصر تک صوفی حلقوں میں مرکزی حیثیت اختیار کر گیا۔ راسخ العقیدہ علماء "محبت" کو صرف اطاعت خداوندی کے معنیٰ میں قبول کر سکتے تھے۔ ان کے نزدیک خدائے عزوجل سے انسان کی محبت کی نوعیت "زندقہ" یا بدعت کے سوا اور کچھ نہیں لیکن صوفیاء کے پاس قرآن کریم کی مشہور آیت جس کا ترجمہ ہے کہ "وہ ان سے محبت کرتا ہے اور وہ (اولیا) اس سے محبت کرتے ہیں" (۵:۹۹) بطور دلیل موجود تھی جس کے

مطابق نہ صرف یہ کہ خالق اور مخلوق کے مابین محبت کے اہم ترین پہلو کو واضح طور پر پیش کر دیا گیا ہے بلکہ مخلوق کے ساتھ خدا کی محبت کی تشریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس لئے ہم ابتدائی دور کے ایک صوفی، حضرت احمد بن ابی الحواری کے یہاں اس کی گونج سنتے ہیں جن سے یہ قول منسوب ہے کہ "خدا سے محبت خدا کی فرمانبرداری سے محبت کرنا ہے" اور "اگر خدا انسان سے محبت کرتا ہے تب ہی انسان خدا سے محبت کر سکتا ہے؛ لیکن انسان خدا سے اس وقت تک محبت نہیں کر سکتا جب تک خدا خود اس سے محبت کرنا نہ شروع کر دے۔" یہ معاملہ منصور حلاج کے زمانے تک محبت کے نام سے مختص تھا (کیوں کہ عشق کے متحرک و اثر آفریں اور دقیق معنی کے سبب صوفی حلقوں میں بھی اس لفظ کو شرف قبولیت حاصل کرنے میں خاصا وقت لگا)۔ عشق کی یہ کیفیت بہت سے صوفی سلسلوں میں روحانی کمال کے ایک نہایت بلند مقام کی حیثیت رکھتی ہے جہاں تک کوئی شخص بتدریج حال و احوال کی منزلیں طے کرتے ہوئے پہنچتا ہے۔

حقیقی محبت میں مفاد پرستی کا گزر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں رابعہ بصری نے سب سے پہلے اس بات پر زور دیا کہ خدا کی عبادت بہشت کی آرزو یا جہنم کے خوف سے بالکل نہیں کی جانی چاہئے بلکہ خدائے لم یزل کی لازوال اور دائمی محبت حاصل کرنے کی غرض سے کی جانی چاہئے۔ یعنی صوفیان متقدمین کے نزدیک معبود کی نسبت انسان کے رویے کو بہشت کی زندگی کی سعادت بھی نہیں بدل سکتی، یہ دنیا و دنیوی جاہ و حشمت انہیں قطعی اپنی جانب راغب نہیں کر سکتی۔ اس لئے ان کے لئے خدا کی مطلق محبت حاصل کرنے کے لئے دنیا و دنیوی مسرتوں کو ترک کرنا کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ اس عظیم ذات کے سامنے لوازمات دنیا ایک مکھی کے پر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ اس نقطہ نظر سے جو نتیجہ ابھر کر سامنے آیا وہ یہ تھا کہ ابتدائی دور کے صوفی ماسوا اللہ سے محبت کو گناہ تصور کرتے تھے۔ ان کے یہاں معصوم بچوں سے محبت بھی واحد لائق محبت ذات یعنی باری تعالیٰ کی محبت سے انسان کی توجہ ہٹانے کا باعث ہو سکتی ہے اور بعض صوفی مثلاً رابعہ بصری کے نزدیک پیغمبرؐ کی محبت کو بھی خدا کے عشق کی آگ کے مقابلے برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ زندگی اور دنیا سے متعلق صوفیوں کا یہ نظریہ ان کی عجیب و غریب

گوشہ نشینی اور روحانی نجات کی کوششوں میں ظاہر ہوا جس کی وجہ سے وہ دوسرے لوگوں کی فلاح و بہبود سے لاتعلق ہو گئے۔ یہ رویہ ابتدائی مرحلے کے لئے تو لازمی ہے مگر بعد میں اسے دیگر مقاصد سے مربوط کر دیا جانا چاہیے۔ اس لئے ہم بہت سارے صوفی منش لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ عشق حقیقی کی عمیق گہرائیوں میں غرق ہونے کے بعد انہیں اس حقیقت کا ادراک ہوا کہ اس مادی دنیا کی بھی اپنی کچھ قدر و قیمت ہے کیوں کہ اس کی تخلیق خدا نے کی ہے۔ اس لئے یہ بھی اس کی بزرگی اور عظمت کی گواہی دیتی ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ اس دنیا کی ہر چیز اپنے طریقے سے خدا کی حمد و ثنا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر ذوالنون جیسے صوفیوں کو قدرت کی ہر شئے کی آواز اللہ کی کبریائی کی یاد دہانی کراتی ہوئی سنائی پڑتی ہے۔ کنویں کا قل قل، طوفان کی گھن گرج، پتیوں کی سرسراہٹ وغیرہ اس حقیقت کی گواہی دیتی ہیں کہ خدا بڑا عظیم و قدیر اور سارے عادلوں سے بڑا عادل ہے۔ صوفیوں کا یہ عقیدہ ترک دنیا کے اس سخت گیر عقیدے کے مقابلے میں اسلام کی بنیادی تعلیمات سے قریب تر ہے جس نے رابعہ بصری کو موسم بہار میں دعوت نظارہ دیتے ہوئے خوبصورت پھولوں کو دیکھنے تک سے روک رکھا تھا۔

صوفیوں کے دل میں جلتی ہوئی بے پناہ آتش عشق انہیں بخشے گئے تمام آلام و مصائب اور تفکرات کو برداشت کرنے کی طاقت و استعداد بخشتی ہے کیوں کہ راہ سلوک میں زبان پر حرف شکایت لائے بغیر راضی بہ رضا اور مطمئن رہنا ایک اہم منزل شمار ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کو جنت کی طلب نہیں ہونی چاہئے اور نہ اسے دوزخ سے نجات کی آرزو ہی کرنی چاہئے، بلکہ خدا اپنی مرضی سے جو بھی عنایت کرتا ہے وہی اچھا ہے۔ انسان کو اس کے لئے نہ صرف مطمئن بلکہ تہہ دل سے ان تمام عطا کردہ آلام و مصائب کے لئے شکر گزار بھی ہونا چاہئے کیوں کہ اسی طرح محبوب کی مہربانیاں ظاہر ہوتی ہیں۔ ناقابل برداشت اور تلخ ترین تجربات بھی ایک حقیقی عاشق کو محبوب حقیقی سے جدا نہیں کر سکتے۔ روض باریؒ کہتے ہیں: "راندۂ درگاہ کئے جانے کے باوجود در محبوب پر پڑے رہنے کا نام تصوف ہے۔" اس کے باوجود یہ قابل غور ہے کہ بعد کے ادوار میں تصوف کی ایسی تعریف مشکل ہی سے ملتی ہے۔ اس کی

وجہ یہ نہیں کہ جذبۂ عشق کمزور پڑ گیا تھا بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے کیوں کہ ''راندہ درگاہ ہونے کے باوجود در محبوب پر پڑے رہنا'' میں ذاتی خواہش و آرزو کا دخل معلوم ہوتا ہے جو حقیقی محبت کے منافی ہے۔ایک حقیقی عاشق کو در محبوب سے اٹھائے جانے پر وہاں سے چلا جانا پڑتا ہے اور اپنی خواہش کو محبوب کی خواہش پر قربان کردینا ہوتا ہے۔مذکورہ بحث میں تصوف، دنیاگریزی اور توکل پسندی (quitism) کے مختلف دھاروں کو بہ آسانی شناخت کیا جاسکتا ہے۔

صوفی رسائل میں عشق سوزاں کے ساتھ ساتھ ''شوق'' کا ذکر بھی ملتا ہے جو راسخ العقیدہ تعبیر کے مطابق ''لامحدود و غیر مختتم'' ہے (امام غزالی) کیوں کہ ذوالنون کے مطابق ''معشوق کی کوئی انتہا نہیں ہے'' جس سے تصوف کے بنیادی متحرک کردار کی نشان دہی ہوتی ہے۔دوسری طرف دور اول کے بعض صوفی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ راہ سلوک کی منزلوں میں ''شوق'' کا کوئی مقام نہیں کیوں ''معشوق ہر جگہ اور ہمیشہ موجود ہے'' حتی کہ شہ رگ سے بھی زیادہ قریب۔ یہاں خالص شہودیت (Immanentism) کا رجحان صاف نظر آتا ہے۔ اگرچہ ابتدائی دور میں لفظ ''شوق'' کا استعمال ہمیشہ خالق کے لئے مخلوق کی آرزو یا ایک عاشق کی معشوق کے لئے وارفتگی کے معنوں میں ہوتا رہا ہے۔ قفس عنصری میں اپنی ازلی آزادی کے لئے تڑپتی ہوئی روح کی اپنے مبدا کی طرف واپسی کا افلاطونی تصور یا روح کا مختلف ترقیاتی مراحل سے گزر کر پھر ذات باری تعالیٰ کے بے کراں وجود میں مدغم ہو جانا، جہاں سے وہ ابتداء میں عالم مشہود میں آئی تھی یا پھر ذات خداوندی میں مل جانا یا نام نہاد عدم میں غرق ہو جانا، یہ سارے تصورات دور اول کے مسلم صوفیوں کے فرمودات میں نہیں پائے جاتے۔ یہ خیالات دھیرے دھیرے عام ہوئے جس سے تصوف پر بیرونی اثرات کو یکسر نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔

'فنا' کے بارے میں بھی کچھ اسی نوعیت کے سوالات پوچھے جاتے رہے ہیں جنہیں اکثر و بیشتر یورپی مستشرقین بحث کا موضوع بناتے رہے ہیں اور 'فنا' کو غلط فہمی میں ہندوستانی فلسفۂ نروان (Nirvana) کے مماثل قرار دیتے ہیں۔ لیکن مسئلہ فنا کے متعلق Nicholson اپنی کتاب *The Goal of Muhammadan Mysticism* (JRAS,1913) میں کہتے ہیں کہ

شروع میں یہ ایک اخلاقی تصور ہوتا ہے اور پھر دھیرے دھیرے الٰہیاتی تصور بن جاتا ہے۔

اسلام کے بنیادی اور مرکزی عقیدے، توحید، کی جس طرح ابتدائی دور کے تصوف میں تشریح و وضاحت کی گئی ہے، خاص طور پر جنید کے حوالے سے، تو اسے اتنے کم وقت میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ابن عربی کے نظریۂ وحدیت کی مکمل تشکیل سے پہلے تک تصوف میں موجود اس کے مختلف اثرات کے لطیف پہلوؤں کی نشان دہی ایک نہایت دلچسپ کام ہو سکتا ہے۔ اس سوال پر بغداد میں نہایت شدید بحثیں ہوتی رہی ہیں بالخصوص جنید بغدادی اور ان کے شاگردوں کے حلقوں میں جسے تصوف کے مورخوں کے اظہار خیال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ بعض عملی نوعیت کے بھی سوال تھے جنہوں نے ابتدائی دور کے صوفی حلقوں میں ایک اہم مسئلہ کی حیثیت اختیار کرلی تھی، خاص کر عبادت سے متعلق مسئلے جن میں نماز اور مناجات یا دعاء دونوں شامل ہیں اور جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ان مسئلوں نے صاحب دل حلقہ درویشاں میں مرکزی کردار ادا کیا ہے۔ میں نے اسلام میں صوفی عبادات کی خصوصیات سے اپنے کسی اور مقالے میں بحث کی ہے (Weltdes Islam, 1953)۔ کچھ صوفی حضرات نے خدا کے سامنے اپنی مکمل سپردگی کی بنا پر ظاہری عبادات اور انسانوں کے عبادت گزاری کے حق کو قبول نہیں کیا۔ اس ضمن میں ابو بکر الواسطی کا نام لیا جاسکتا ہے۔ مگر صوفیوں کے دوسرے طبقے نے عبادات کو شر کے تیروں کا مقابلہ کرنے والی ڈھال قرار دیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا نے انسان کو عظیم المرتبت ہونے کا درجہ عطا کیا ہے اور اس تخاطب کی اجازت دی ہے اور وعدہ کیا ہے کہ وہ انسان کی دعاؤں کا اجر دے گا۔ لیکن بہت سے صوفی حضرات جو صحیح معنوں میں باطنیت پسند ہوتے ہیں یہ مانتے ہیں کہ عبادت کی غرض و غایت کا دنیوی اشیاء حتی کہ صحت و تندرستی وغیرہ کے حصول سے کوئی سروکار نہیں ہوتا بلکہ صرف اور صرف خدا اور اس کی رضا ہی مقصود ہوتی ہے۔ خدا اپنے بندے کو جو کچھ بھی اپنی جانب سے عطا کردے، بندے کو بخوشی قبول کرلینا چاہئے۔ ایک صوفی کسی سچے عیسائی کی طرح (زبور، آیت ۷۳) یہی کہتا ہے کہ "تو میرے لئے کافی ہے۔" مختلف صوفیوں کا باقاعدہ عبادت کے متعلق مختلف رویہ رہا ہے۔ بہت سے صوفی نہایت باقاعدگی سے نماز ادا کرتے تھے اور کبھی اپنے فرائض سے غفلت نہیں برتتے

تھے۔ مگر بعضوں نے نماز کے مقررہ اوقات کو اپنے روحانی ارتقا اور وجد و کیف میں رکاوٹ تصور کیا۔ منصور حلاج کے مطابق "عاشقوں کی عبادت کفر کے مترادف ہے۔" لیکن صوفیوں نے بالعموم نماز کے دوران وجد آفرین کیفیات کا تجربہ کیا ہے اور 'صلات وصل ہے' کا خیال بھی پیش کیا ہے۔ انہیں حتمی طور پر یقین تھا کہ جس طرح محبت اور عشق عطیات الٰہی ہیں جنہیں کسب کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا بالکل اسی طرح نماز بھی فضل خداوندی ہے۔ خطاب الہامی (Oratio infusa) کا تصور بلا استثنا تمام مذاہب کی بزرگ ہستیوں میں مشترک ہے اور صوفی طریقہ عبادت میں بھی اس کا اہم مقام رہا ہے۔ اس کے مطابق خدا ہی نے سب سے پہلے بندے سے خطاب کیا اور بندے نے حمد و ثنا سے اس کا جواب دیا۔

صوفیوں نے Oratio infusa کے تصور کو نہ صرف دعا اور مناجات کے لئے استعمال کیا بلکہ قرآن کریم کے الفاظ میں "اللہ کو اکثر یاد کرو" یعنی ذکر جو ایک اہم دینی فریضہ ہے کے معنیٰ کو زیادہ گہری تعبیر دینے کے لئے بھی ان کا استعمال کیا ہے۔ بغداد کے ایک بڑے صوفی رویمؒ (حضرت ابو محمد رویمؒ) کا ارشاد ہے کہ "انسانوں نے سب سے پہلے اپنا ذکر سنا جب خدا نے انہیں 'الست' کہہ کر مخاطب کیا۔ یہ ذکر ان کے دلوں میں ایسا جاگزیں ہو گیا جیسے حقیقت فہم و فراست میں جاگزیں ہو جاتی ہے۔ اس لئے جب وہ متصوفانہ ذکر سنتے ہیں تو ان کے دلوں پر اسرار ظاہر ہو جاتے ہیں۔" صوفیوں کے نزدیک دل اور زبان سے خدا کو یاد کرنا حقیقی محبت کی نشانی ہے اور چوں کہ انسان اپنے محبوب کو ہمیشہ یاد کرتا ہی ہے اس لئے اپنے محبوب حقیقی کے اسمائے حسنیٰ کے ذکر سے غافل کیسے رہ سکتا ہے جن سے خدا کی وحدت کی تصدیق ہوتی ہو۔ سلسلۂ ذکر تصوف میں بہت پہلے سے رائج رہا ہے، بعد میں مراقبہ کے ساتھ ساتھ حبس دم اور تسبیح کے پڑھنے کا طریقہ جاری ہوا اور اس طریقے سے کیا گیا ذکر خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، وجد و کیف حاصل کرنے کا بہترین وسیلہ قرار پایا۔ جنید بغدادی نے اس کا مقصد یہ بیان کیا ہے:

"ذکر کی حقیقت یہ ہے کہ یاد آوری یا اوراد کے ذریعے جو ذکر کرنے والے کی روحانی استعداد و مناقب کو دھیان میں رکھتے ہوئے مختلف تراکیب سے شروع کئے جاتے ہیں ذاکر ذکر کے مفاہیم کی اتھاہ گہرائی کا ادراک کرتا ہے اور بالآخر ذکر کرنے والے اور صاحب ذکر کا فرق مٹ

جاتا ہے اور غایت ذکر تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔"

سماع کے ذریعے بھی بالکل اسی نوعیت کی وجد آفریں کیفیات پیدا ہوتی ہیں جس کی توصیف نویں صدی کے صوفی یحیٰ ابن معاذ نے ان لفظوں میں کی ہے کہ "خوبصورت و شیریں آواز کا سننا، عمدہ لحن میں قرآن سننا یا عام شاعری یا موسیقی سے لطف اندوز ہونا ایسی باتیں ہیں جن پر بزرگ صوفیوں نے گفتگو کی ہے تاکہ راہ سلوک کے مبتدیوں کو سماع کے مضر اثرات سے بچایا جاسکے مگر بعد میں بعض صوفی سلسلوں میں اسے منضبط کر کے اس کے ضرر رساں اثر سے پاک کر دیا گیا۔

ابتدائی دور کے تمام اہم صوفی تصورات کو قرآنِ کریم میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔ البتہ بعد کی صدیوں میں بلاشبہ مختلف خارجی اثرات نے اسلامی تصوف کے بعض اہم دھاروں کے رخ میں تبدیلی پیدا کر دی۔ اس کے باوجود ہمیں یہ جاننا چاہئے کہ نفسیاتی اعتبار سے کوئی بھی شخص کسی ایسی مذہبی تعلیمات یا طرزِ عمل کو قبول نہیں کرے گا جو اس کے اپنے دینی عقیدے کے مخالف و منافی ہو۔ اور اگر بعد کے تصوف میں خارجی اثرات کو قبول بھی کیا گیا تو اس کا مقصد پہلے سے موجود تصورات و تجربات کو جنہیں ابھی تک خاطر خواہ وسیلۂ اظہار نہیں مل پایا تھا منظم شکل دینا تھا۔

دوسری جانب کوئی بھی اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ "عقیدوں کی یکسانیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک عقیدہ دوسرے کے بطن سے پیدا ہوا ہے۔ دونوں ہی یکساں اسباب کا نتیجہ ہو سکتے ہیں" (نکلسن) اور "اگر دونوں میں کوئی مماثلت نظر آتی ہے تب بھی یہ ثابت کرنا تقریباً ناممکن ہے کہ ان میں سے کون پہلے کا ہے اور کون بعد کا۔" تصوف کی شکل و صورت جیسا کہ ہم نے ابتدا میں بیان کیا تقریباً ساری دنیا میں یکساں نظر آتی ہے کیوں کہ صوفیت روح کا ایک خلقی میلان ہے جس کا گرم خون سارے مذاہب میں رواں دواں ہے...... ہر زمانے اور مقام کے انسانوں کو خدا کا تقرب حاصل کرنے اور اس سے متحد ہونے کا شوق و اشتیاق رہا ہے اور وہ اس اتحاد کو وہ مختلف النوع طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں، چاہے وہ طریقہ ترکِ دنیا کا ہو، سماع و رقص کا ہو، صلات و مناجات کا ہو یا آتما کی شدھی کا کوئی سخت

طریقہ یا پھر بے لوث محبت۔ اس راہ پر انہیں رہنماؤں کی تلاش رہی اور بسا اوقات انہوں نے اپنے روحانی پیشواؤں کو جو ان کی نظر میں اعلیٰ مقام پر فائز تھے، بہت سے اختیارات سونپ دیئے۔ اس کے علاوہ زندہ و موجود حقیقت (Living Reality) سے قریبی ارتباط پیدا کرنے کے لئے لوگوں نے جادو ٹونے جیسے سفلی عمل کا بھی استعمال کیا۔ لیکن حقیقی تصوف میں، اور اسلامی تصوف شروع ہی سے ایسا رہا ہے، ہمیشہ یہ بات موجود رہی ہے کہ تمام تر انسانی کوششیں بھی انسان کو واصل حق نہیں کر سکتیں کیوں کہ وصال واتحاد کے در کھولنا انسانی عقل و فراست کے بس کی بات ہی نہیں، یہ تو وہ دروازہ ہے جو خدا کے لطف واحسان سے ہی کھل سکتا ہے، یہ ایسا لطف واحسان ہے جس کی گتھی پیچیدہ سے پیچیدہ فلسفیانہ نظام بھی نہیں سلجھا سکتا، اس کا ادراک تو صرف ایسے برگزیدہ لوگوں کو ہو سکتا ہے جو عشق الٰہی کی آگ میں جل کر خاکستر ہو چکے ہوں۔

انا ماری شمل

ترجمہ : شہاب الدین انصاری

ہندستان کا اسلامی ادب

اسلامی علوم کے دائرے کو وسعت دینے میں برصغیر کے مسلمانوں کا بہت بڑا رول رہا ہے۔ فارسی نثر و نظم میں لکھا گیا یہاں کا علمی مواد ایران میں لکھے گئے ادبی مواد سے کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے یہاں صرف اسی علمی رجحان کا محض ایک خاکہ پیش ہو سکے گا جو ذکر کے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہیں۔ چونکہ بہت سے علماء و شعراء نے بیک وقت دو اور کبھی تین زبانوں میں علمی کارنامے انجام دیئے ہیں اس لئے ان کی علمی کاوشوں کو زبان کے دائرے میں محدود کرنا ممکن نہ ہوگا۔ ماضی میں عربوں کے ساتھ برصغیر کے تعلقات سمیرین عہد تک ملتے ہیں۔ عرب ممالک کے اور خاص طور پر یمن اور حذرالموت کے سندھ اور سواحل ملابار کے ساتھ تجارتی تعلقات زمانۂ قدیم میں بھی موجود تھے۔ مسلمانوں کا برصغیر سے تعلق پیغمبر اسلام کے انتقال کے چند سال بعد ہی قائم ہو گیا تھا۔ خلیفہ دوم حضرت عمر کے دور میں ایک سمندری مہم سورت کے خلاف بھیجی گئی تھی۔ اس کے چار سال بعد سندھ پر پہلا عرب حملہ ہوا۔ ایک روایت کے مطابق پیغمبر اسلامؐ کے پانچ صحابی اسلام کی اشاعت کی غرض سے ہندستان آئے تھے۔ ممکن ہے انہوں نے یہاں حدیث کا درس دیا ہو۔ لیکن اسلام کی باقاعدہ ترویج ۷۱۱ عیسوی سے شروع ہوئی جب محمد بن قاسم نے سندھ کا علاقہ ملتان تک فتح کر کے اس "اسلامی حکومت" کی داغ بیل ڈالی جو ہمارے زمانے تک قائم رہی۔

کچھ عرصہ بعد سندھ اور بغداد کے دربار کے درمیان بڑے قریبی تعلقات ہو گئے۔ بہت سے سندھی عالم عرب پہنچے جن میں ممتاز فقیہ الاوضاعی (متوفی ۷۷۳ء) اور پیغمبر اسلام کی جنگوں سے متعلق کتاب المغازی کے اولین مصنف ابو معاشر (۱) (متوفی ۷۸۲) شامل

ہیں۔ سندھ کے چند عربی شعراء نے بھی عربوں میں شہرت حاصل کی۔ چنانچہ ابو العطاء کا کلام الحماسہ کے مجموعے میں شامل کرنے کے لائق سمجھا گیا (باوجود اس حقیقت کے کہ مصنف صحیح تلفظ کے ساتھ عربی پڑھنے سے معذور تھا اور آج کل کے سندھیوں اور گجراتیوں کی طرح وہ ش بطور س اور ج بطور ز ادا کرتا تھا)۔ ہندستان کے علم بلاغت کی عراق میں اس حد تک شہرت تھی کہ جاحظ نے اپنی کتاب البیان میں اس سے بحث کی ہے۔ ہندستان کے طب، ریاضی، فلکیات وغیرہ علوم کو عربوں تک پہنچانے میں سندھی مسلمانوں کے رول کا ذکر کوئی مبالغہ نہیں۔ محدثین کے ناموں میں السندھی، الدبلی، المنصوری وغیرہ جیسے خاص نام دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ سندھ میں حدیث کا مطالعہ بہت مقبول تھا۔ عرب جغرافیہ داں ملک کی دینی سرگرمیوں کی جیتی جاگتی تصویر پیش کرتے ہیں۔ دارالحکومت منصورہ نہ صرف فقہ حنفی بلکہ ظاہری مکتب فقہ کا بھی مضبوط گڑھ تھا۔ اسلامی دنیا کے اس خطے میں صوفیانہ لہر بھی غالباً پروان چڑھ چکی تھی کیونکہ عظیم صوفی بزرگ حلاج نے ۹۰۵ء میں گجرات اور سندھ کے راستے کشمیر تک کا سفر کیا تھا۔ سفر کی غرض وہاں کے علماء سے تبادلہ خیال کرنا تھی۔ بحرین سے آنے والے اسماعیلیوں کے ذریعہ ملتان اور قرب جوار کے صوبوں کی فتح نے حدیث کے مطالعہ کے رجحان پر منفی اثر ڈالا۔ برصغیر میں اسماعیلیوں کے شروع کے دور کے علمی کارناموں کے بارے میں معلومات بہت کم ہیں۔ لیکن بعد کی صدیوں میں انہوں نے عربی میں قابل ذکر کتابیں لکھی ہیں۔ سندھی، کچھی اور گجراتی زبانوں میں بعد کے دور کا اسماعیلی ادب مذہبی اور لسانی اعتبار سے بہت دلچسپ ہے۔

محمود غزنوی کی شمالی مغربی ہندوستان میں فتح کے بعد اسلام کا اثر ہر طرف پھیل گیا۔ مدرسوں کے ہر استاد سے گہرے علم کی توقع کی جاتی تھی۔ علماء کی زیادہ توجہ اب فقہ کی جانب تھی۔ منصب قضاء یا دوسرے اعلیٰ سرکاری عہدوں کے حصول کے لئے حنفی فقہ کا علم لازمی تھا۔ لیکن باوجود اس اہمیت کے مسلم ہندوستان میں ابتدائی دور میں اس موضوع پر اعلیٰ درجے کی کتابیں بہت کم لکھی گئیں۔

تیرہویں صدی سے پندرہویں صدی تک مطالعہ حدیث اور عام فکر اسلامی کے مشعل بردار خاص طور پر صوفیا کرام تھے۔ انہوں نے بڑی حد تک اتباع سنت کیا اور اسی لئے امکانی حد

تک زیادہ سے زیادہ حدیثیں جمع کرنے میں انہیں دلچسپی تھی۔ حضرت نظام الدین اولیاء، حضرت بہاء الدین زکریا اور بعد میں شرف الدین (یحییٰ) منیری کی جمع کی ہوئی حدیثیں اس روایت کی نمائندہ مثالیں ہیں۔ اس سے کچھ عرصہ پہلے یعنی تیرہویں صدی کے نصف اول میں علم حدیث کی اہم تصنیف مشارق الانوار تھی۔ الحسن الصغانی لاہوری کی مرتب یہ کتاب آئندہ نسلوں کے لئے مشعل راہ بننے والی تھی۔ الصغانی اصلاً حنفی عقیدہ کے عالم تھے اور ایک لمبے سفر کے بعد وہ بغداد پہنچے تھے۔ خلیفہ الناصر نے ۱۲۱۸ء میں انہیں دہلی کے سلطان التمش کے دربار میں بھیجا۔ بیس سال بعد وہ دوبارہ بغداد پہنچے جہاں ۱۲۵۲ء میں ان کا انتقال ہوا۔ انہوں نے صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں سے ۲۲۵۳ حدیثوں کو منتخب کر کے انہیں مقبول عام بنایا۔ روایت ہے کہ صوفی اور مبلغ حضرت نظام الدین اولیاء نے اپنے جوانی کے ایام میں مقامات حریری یاد کر لینے کے کفارہ کے طور پر مشارق الانوار کو حفظ کر لیا تھا۔ غالباً ۱۳۲۰ء سے مشارق کی ہزاروں شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ ایک شرح حضرت بندہ نواز گیسو دراز نے لکھی تھی۔ گیسو دراز (متوفی ۱۴۲۲) چشتیہ سلسلے کے بزرگ تھے جو بہمنی دربار سے وابستہ تھے۔ انہوں نے مکمل کتاب فارسی میں ترجمہ کر دی تھی۔ گیسو دراز (۳) نے نووی (متوفی ۱۲۷۷) کے اربعین کی طرز پر ایک اربعین، جو چالیس حدیثوں کا مجموعہ تھی مرتب کی تھی۔ نووی کی اربعین کی ہندوستان میں متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں اور ہندوستان میں اس کا تتبع بھی کیا گیا ہے۔ عمر میں گیسو دراز سے بڑے لیکن ہم عصر صوفی سید جلال (۴) بخاری مخدوم جہانیاں (متوفی ۱۳۸۲) نے جو اُچ کے مقام پر سہروردیہ سلسلہ کے صوفی بزرگ تھے ملتان کے حضرت بہاء الدین زکریا کے کام کو آگے بڑھایا۔ انہوں نے گیسو دراز ہی کی طرح مشارق الانوار اور بغوی (۵) کی مصابیح السنہ کی شرحیں لکھیں۔ مصابیح السنہ احادیث کی مقبول کتاب ہے اور ہندوپاک کے علما میں آج بھی پسند کی جاتی ہے۔

محدثین کی سرگرمیوں کا ایک اہم مرکز مشرقی بنگال تھا۔ حنبلی مسلک کے صوفی بزرگ ابو توامہ البخاری (۶) (متوفی ۱۳۰۰) نے مشرقی بنگال کے دار الحکومت سونار گاؤں کو اپنا مسکن بنایا۔ ان کے شاگردوں میں اہم پٹنہ کے برنی (متوفی ۱۳۸۱) کا نام لے سکتے ہیں۔ ان کے شاگرد احادیث کی تلاش میں اسلامی دنیا کے طول و عرض میں گئے۔ کچھ یہی حال جونپور کا تھا

جہاں حدیث کا ایک مدرسہ فروغ پذیر تھا۔ سید علی ہمدانی الامیر الکبیر اپنے ستر مریدوں کے ساتھ کشمیر آئے اور علوم اسلامی کے مطالعے کو کشمیر میں فروغ دیا۔ تصوف پر متعدد کتابوں کی تصنیف کے ساتھ ساتھ انہوں نے اہل بیت کی فضیلت کی حمایت میں ستر حدیثوں کا ایک مجموعہ ترتیب دیا۔

جنوبی ہند میں دکن میں بہمنی سلاطین (۱۵۲۶ـ ۱۳۴۷) نے اور گجرات کے حکمرانوں نے حدیث کے مطالعے کی سرپرستی کی۔ ان مقامات سے علما حجاز اور مصر کے علاقوں میں گئے اور عربی علوم کے دانشور اسلامیات کی تعلیم دینے کی غرض سے گجرات آئے۔ ان میں بدرالدین الضمعامیمی بھی تھے۔ وجیہ الدین گجراتی (متوفی ۱۵۸۹) اس گروہ کے سب سے ممتاز اور کثیر التصانیف بزرگ ہیں۔ پندرہویں اور سولہویں صدی کے ہندوستانی علماء کو عالم اسلام کے ممتاز اساتذہ مثلاً ابن حجر عسقلانی (متوفی ۱۴۴۸)، السخاوی (متوفی ۱۴۸۸) اور زکریا الانصماری (متوفی ۱۵۲۰) کے شاگرد ہونے کا فخر حاصل تھا۔ اس کے نتیجہ میں ۱۶۰۰ء میں گجرات کی ایک تاریخ علی محمد المکی العلوغانی (متوفی ۱۶۱۱ کے بعد) نے عربی میں لکھی۔

گجرات بیرون ہند کے علماء اور نواحی مملکتوں کے علماء دونوں کے لئے قدرتی طور پر کشش رکھتا تھا کیونکہ جنوبی ہند کے کئی حکمراں شیعہ مسلک کے تھے مثلاً بیجاپور کے عادل شاہی سلاطین (صرف ابراہیم اول ۷ ۳ـ ۱۵۳۴ اور ابراہیم ثانی ۷ ۱۶۲ـ ۱۵۸۰ سنی العقیدہ تھے اور انہوں نے شاہی کتب خانہ کے لئے حدیث کی بہت سی کتابیں جمع کیں)۔ بیجاپور میں مسلم صوفیوں کا تذکرہ گیارہویں صدی سے ملتا ہے۔ بعد کے برسوں میں عربی زبان کے ممتاز عالم ضیاء الدین المعابری الملاباری یہاں ایک لمبے عرصہ تک مقیم رہے۔ ان کی علمی سرگرمیاں تصوف، رشد وہدایت، حدیث وفقہ، جملہ اسلامی علوم کا احاطہ کرتی ہیں۔ ان کی شاعری کی سطح بھی بہت بلند ہے، مثال کے طور پر ان کی تصنیف ھدایۃ الاذکیا، (ہدایت دانشمنداں) جس پر ان کے صاحبزادہ نے شرح لکھی ہے۔ ان کے پوتے ضیاء الدین ابن عبدالعزیز المعابری (متوفی ۱۵۸۹) کی بڑی شہرت تحفۃ المجاھدین کی بدولت ہے۔ یہ کتاب پرتگالیوں کی سواحل ملیبمار پر یورشوں کا بیان کرتی ہے۔ ان کے بھائی محمد بن عبدالعزیز کالی کٹی نے ۵۰۰ اشعار کا ایک ارغوزہ عربی زبان میں لکھا جس میں کالی کٹ کے ہندو راجہ کی تعریف کی گئی ہے۔

راجہ اپنی مسلم رعایا کی حمایت کی خاطر پرتگالیوں کی مخالفت کر رہا تھا۔

"یہ ایک عجیب و غریب کہانی ہے جو ایک غیر روایتی قسم کی جنگ کا بیان کرتی ہے جو ملابار میں ہوئی تھی اور جس طرح کی جنگ اس ملک میں پہلے نہیں ہوئی تھی جو مسلمانوں کے بہی خواہ راجہ زمورن اور اس کے دشمن بے دین فرنگیوں کے درمیان ہوئی ہے۔ میں نے اس کہانی کے کچھ حصوں کو نظم کیا ہے بخدا تاکہ تمام بادشاہ یہ کہانی سن لیں، تاکہ جب وہ اسے سنیں تو اس پر غور کریں یا اس سے سبق لیں، تاکہ یہ کہانی ہر چہار سمت پھیل جائے اور خاص طور پر شام و عراق پر پھیلے تاکہ وہ زمورن کی شجاعت سے واقف ہو جائیں۔ زمورن کالی کٹ کا بادشاہ دنیا بھر میں مشہور ہے۔ خدا اس ملک کو سدا ہرا بھرا رکھے۔"

اس سادہ نظم کا اس علاقے کی عربی بولنے والی آبادی پر بہت اثر ہوا ہوگا۔ بعد کے برسوں میں الایدروس نام کے مشہور علمی خاندان کے افراد نے بیجاپور میں سکونت اختیار کی اور یہاں عربی علوم کی ترویج کی۔ عبدالقادر محی الدین الایدروس (متوفی غالباً ۱۶۲۲) کی بہت ساری تصانیف میں ان کا گجرات اور جنوبی عرب کے صوفیا کا تذکرہ (النور الصفیر فی احبار القرن العسیر) نہایت اہم ہے۔ کچھ عرصہ بعد غفار الایدروس (متوفی ۱۶۵۳) نے دارا شکوہ کے تذکرہ سفینۃ الاولیا کا ترجمہ عربی میں کیا۔

عہد وسطیٰ کے ہندستان میں برہان پور کا مدرسہ پندرہویں صدی کے اواخر اور سولہویں صدی میں اسلامی علوم کے ایک مرکز کی حیثیت سے ابھرنے والا تھا۔ یہاں صوفی منش عالم علی المتقی (۱۵۶۸۔۱۴۸۱) نے حدیث کا ایک مفید مجموعہ مرتب کیا۔ برہان پور سے وہ گجرات گئے اور پھر مکہ معظمہ جہاں اُن کا انتقال ہو گیا۔ دہلی کے ممتاز محدث عبدالحق دہلوی (متوفی ۱۶۵۴) نے اپنی عربی تصنیف زاد المتقیین 'علی المتقی اور ایک دوسرے ہندوستانی بزرگ کے نام معنون کی ہے۔ یہاں یہ بھی ذکر کر دوں کہ سولہویں اور سترہویں صدی میں علما کی ایک بڑی تعداد نے مکہ معظمہ میں سکونت اختیار کر لی۔ ان میں سے چند نے تصوف کے موضوع پر عربی زبان میں اعلیٰ پایہ کی تصانیف مرتب کیں جبکہ دوسروں نے نقشبندی سلسلہ کی

تصوف کی بنیادی کتابوں مثلاً جامی (متوفی ۱۴۹۲) کی نضحات الانس یا علی ابن حسین کی رشحات عین الحیات کے ترجمے کیے۔ علی المتقی کو مصری مورخ اور عالم دین جلال السیوطی کے مرتب کیے ہوئے مجموعہ احادیث جامع الصغیر سے خاص دلچسپی تھی۔ انہوں نے اس مسودہ میں بار بار ردوبدل کر کے کنزالعمال مرتب کی جو احادیث کا ایک قاموسی مجموعہ ہے۔ کنزالعمال میں احادیث موضوع کے اعتبار سے نہایت مفید طور پر مرتب ہیں۔ آج بھی یہ حدیث کا نہایت وسیع پیانہ پر استعمال ہونے والا مجموعہ ہے۔ علی المتقی قادریہ اور شاذلی سلسلے میں بیعت تھے۔ انہوں نے وسیع پیانہ پر مطالعہ میں رہنے والی ابن عطاء اللہ (متوفی ۱۳۰۹) کی حکم کو مع اس کی مختلف شرحوں کے موضوعاتی ترتیب سے مرتب کیا۔ علی المتقی کے شاگردوں نے کنزالعمال کو مختصر کیا اور اس پر بار بار شرحیں لکھیں یہاں تک اب کنزالعمال کا نام (۷) خشک علمیت اور روایت پسندی کے نشان کے مترادف بن کر رہ گیا ہے۔ حنفی فقہ پر قدوری (متوفی ۱۰۳۷) کی نصابی کتاب مختصر کی ہی طرح کنزالعمال کا ذکر بھی صوفی شعراء نے حقارت آمیز لفظوں میں کیا ہے۔ یہ طبقہ علمی کتابوں کے بجائے تجربات عشق کا زیادہ دلدادہ تھا۔

علی المتقی کی حیات ہی میں بخاری کی پہلی شرح ہندوستان میں عبدالاول الزیدی پوری (متوفی ۱۵۶۰) نے لکھی تھی اور بیرم خاں کی سفارش پر انہیں مغل دربار میں بلایا گیا تھا۔ اس دور میں گجرات کے ایک اور عالم جمال الدین ابن طاہر الفتنی (متوفی ۱۵۷۸) تھے جنہوں نے مکہ معظمہ میں ابن حجر الہیثمی سے درس لیا تھا۔ الفتنی نے احادیث میں مذکور ناموں کے صحیح تلفظ پر مفید کتابیں لکھیں اور حدیث میں آئے مشکل الفاظ کے فارسی معنی کی لغت تیار کی۔ الفتنی کو مہدی جونپوری کے عقائد پر تنقید کے نتیجے میں مہدی جونپوری کے متبعین نے قتل کر دیا۔ آئندہ صدیوں میں ہندستان کے حدیث کے علماء کا کام ثانوی حیثیت کی کتابیں مثلاً شرح یا متون میں مشکل الفاظ کے تلفظ پر کتابیں تیار کرنا رہ گیا تھا اگرچہ ان شرحوں کا معیار اکثروبیشتر اعلیٰ ہوتا تھا۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں صحیح بخاری کے اردو اور بنگلہ ترجمے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ دہرانے کی ضرورت نہیں کہ ہندستانی مسلمانوں نے قرآن کی تفسیریں لکھی ہیں۔ علاؤالدین المہائمی (متوفی ۱۴۳۱) کی تبسیر الرحمٰن چند قابل اعتبار قدیم تفسیروں

میں شمار ہوتی ہے۔ المہائمی ابن عربی کے فلسفہ تصوف کے معتقد تھے۔ انہوں نے تصوف کے موضوع پر بھی کتابیں لکھی ہیں۔ ان کے معاصر قاضی شہاب الدین دولت آبادی (متوفی ۱۴۴۵) کو ان پر محض اس لئے فوقیت نہیں رہی کہ انہوں نے قرآن مجید کی فارسی زبان میں پہلی تفسیر لکھی اور جس میں انہوں نے فقہ اور بنیادی عقائد سے متعلق مسائل پر خاص طور سے بحث کی ہے بلکہ انہیں بزداوی کی اصول الفقه کے شارح کی حیثیت سے بھی شہرت ملی۔ اصول الفقه حنفی فقہ کی ایک مختصر کتاب ہے۔ علم نحو کے ماہر کی حیثیت سے انہوں نے ابن حاجب (متوفی ۱۲۴۹) کی عربی نحو کی منظوم کتاب الكافيه کی شرح لکھی۔ اس کتاب کے علاوہ جسے شرح الهندی کہتے ہیں انہوں نے الارشاد فی النحو کے نام سے عربی نحو پر خود بھی ایک کتاب لکھی اور یہ ہندوستان کے مدارس میں ایک معیاری کتاب تسلیم ہوئی۔

ہندستان میں تصنیف کی گئی قرآن مجید کی تفسیروں میں بلاشبہ اکبر کے درباری شاعر فیضی کی سواطع الالهام "الہام کی خیرہ کن روشنی" بیشک عجیب ترین کتاب ہے جو بغیر نقطوں کے حروف میں لکھی گئی ہے۔ بیشک یہ ایک کارنامہ تھا کیونکہ اس طرز میں عربی کے بیشتر افعال سے صرف نظر کرنا پڑتا ہے۔ اس صنعت گری کے پیچھے نفس مضمون کا کھو جانا کچھ تعجب کی بات نہیں۔

برصغیر میں عربی شاعری کا نقطۂ عروج مغل دور کے متوازی ہے اگرچہ اس کا خاص دائرہ دکن تھا۔ شمالی ہند کے صوبوں کے مقابلے میں گولکنڈہ اور اطراف جوانب کی مسلم ریاستیں ابھی فارسی کے زیر اثر نہیں آئی تھیں۔ جنوبی ہند کے سواحل پر عرب مسلمانوں کی بڑی بستیوں کے موجود ہونے سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جنوبی ہند کا عربی ثقافت سے ہمیشہ بہت گہرا تعلق رہا ہے۔ چودھویں صدی میں جب ابن بطوطہ جنوبی ہند کے مقام ہناوار گیا تو وہاں اُسے مسلم لڑکوں کے لئے ۲۳ اور لڑکیوں کے ۱۱۳ اسکول ملے۔ مالابار کے ساحل پر 'پونانی' دراصل اسلامی علوم کے بڑے مرکزوں میں سے ایک تھا۔

اس پس منظر میں دکن میں بہمنی حکمرانوں نے اگر عربی زبان کو خاص اہمیت دی تو اس میں کوئی تعجب نہیں۔ محمود شاہ (متوفی ۱۳۹۷) خود عربی کا شاعر تھا۔ اس کا جانشین فیروز شاہ سال بہ سال گوا اور چال کے بندرگاہوں سے جہاز بھیج کر عرب دنیا کے معروف علماء اور شعراء

کو گلبرگہ میں قیام کے لئے مدعو کرتا تھا۔ اس کے بھائی نے حضرت گیسودراز کے لئے ایک خاص مدرسہ تعمیر کرایا۔ گیسودراز اپنی ایک صوفی رہبر، شارح اور مترجم جیسی گوناگوں سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ آسان عربی میں مذہبی موضوعات پر شعر بھی کہتے تھے۔

گولکنڈہ کے قطب شاہی خاندان کے دور حکومت میں عربی علوم کے مطالعہ کو مزید تقویت حاصل ہوئی۔ قطب شاہی سلاطین جو شیعہ مسلک کے پیرو تھے نجی گفتگو میں تلگو زبان بولتے تھے لیکن اپنے دربار میں عربی علماء و شعراء کو خوش آمدید کہنے میں نہایت گرم جوش تھے۔ اس سلسلے میں خصوصی ذکر فلسفی نظام الدین گیلانی (متوفی ۱۶۴۹) کا کیا جا سکتا ہے جنہیں حکیم الملک کہا جاتا تھا اور جو ایرانی مفکر میر داماد کے شاگرد تھے۔

عربی شاعری کا سب سے دلچسپ واقعہ دربار سے متعلق ہے۔ امیر سید احمد ابن معصوم محمد قلی قطب شاہ کی دعوت پر مکہ سے آئے اور قلی قطب شاہ کی صاحبزادی سے ۱۶۴۵ء میں شادی کی لیکن تخت حاصل کرنے کی ناکام کوشش کے نتیجے میں اُن کا انتقال ۱۶۷۴ء میں جیل کے اندر ہوا۔ ان کا اصل کلام وہ قصائد ہیں جو انہوں نے اپنے شاہی خسر کی شان میں کلاسیکی عربی شاعری کی طرز پر کہے تھے۔ ان میں گزشتہ ایک ہزار سال سے مروج بدوی شاعری کی جملہ خصوصیات موجود ہیں۔ انہی خصوصیات کے حامل اُن دوسرے شعراء کا کلام بھی ہے جو سید احمد کی شہرت سے متاثر ہو کر عراق، یمن شام اور مصر سے گولکنڈہ آئے۔ ان میں بلاشبہ سب سے ممتاز سید احمد کے فرزند سید علی (شیراز میں متوفی ۱۷۰۵) ہیں جو کچھ عرصے کے بعد اپنے والد کے پاس آگئے تھے۔ ان کی اپنے وطن مکہ سے ہندوستان کے اپنے سفر کی منظوم داستان (صلواۃ الغرائب یا ایک غریب الوطن کی دلجوئی) اتنی ہی قابل تحقیق ہے جیسی ان کی صلاخت العصر "صدی کے اعلیٰ ترین شراب" جو ہم عصر عربی شعراء پر سوانحی تصنیف ہے۔ یورپ میں اس دور پر ابھی تسلسل سے مطالعہ نہیں ہوا ہے۔

سید علی نے بنت عنب کی تعریف سے لے کر مرائی تک ہر قسم کی شاعری کی ہے اور اپنے والد ہی کی طرح ان کا انداز بھی کلاسیکی طرز کا ہے اگرچہ کبھی کبھی انہوں نے اپنے دور میں بالخصوص یمن میں مقبول "اسڑوفے" طرز بھی اپنائی ہے۔ علم بلاغت پر ان کی قدرت نے انہیں ۱۵۵ اشعار کی ایک ایسی نظم موزوں کرنے پر آمادہ کیا جس میں انہوں نے بلاغت کی جملہ

اقسام کو برتا ہے۔

ہندوستان کے فارسی ادب کی جانب مغربی علماء کی توجہ کم رہی ہے۔ ہندوستان میں فارسی کلام کے ممتاز شاعر غالب (متوفی ۱۸۶۹) کو یقین تھا کہ ان کے کلام کے استثناء کے ساتھ ہند۔ فارسی شعراء ایران کی نسبت کمتر سطح کے تھے۔ مغرب میں صرف ہندوستانی مورخین اپنی شناخت کرا سکے۔ چنانچہ برطانوی مورخین بڑی حد تک ہند فارسی تاریخ نگاری کے سہارے ہندوستان میں مسلم دور کی تاریخ دوبارہ لکھ سکے۔

فارسی ادب کی کوئی ایک شاخ بھی ایسی نہیں ہے جو برصغیر میں نہ پائی جاتی ہو۔ اس ادب کا دائرہ اعلیٰ درجے کی صوفیانہ شاعری سے لے کر سوانح نگاری اور طب کے موضوع تک پھیلا ہوا ہے جس کی بدولت ملک کی گزشتہ ۹۰۰ سال کی سماجی زندگی کی مکمل تصویر ہمیں نظر آجاتی ہے۔

وہ تمام اصناف ادب جو ایران میں وجود میں آئیں ہندوستان میں بھی انہیں تسلیم کیا گیا۔ مسلمانوں نے اور پندرہویں صدی سے ہندوؤں نے بھی قصیدہ، غزل، قطعہ، رباعی سب پر یکساں قدرت کے ساتھ طبع آزمائی کی اور ہند۔ ایرانی اوزان اور قوافی نہایت چابکدستی سے استعمال کیے۔ 'مناظرہ' یا شاعرانہ انداز میں دو چیزوں کے درمیان مقابلہ، مثلاً قلم و تلوار' بھنگ وشراب' وغیرہ میں، جو ایران میں گیارہویں صدی کی ابتداء سے عام تھا ہندوستان میں تیرہویں صدی کے وسط میں عمید دائلمی کے ذریعہ رائج ہوا۔ طویل ہم قافیہ رزمیہ نظمیں یعنی مثنویاں جن کے لئے زیادہ سے زیادہ ۱۱ مخارج سات کی حد تک محدود اوزان کے استعمال کی اجازت تھی بڑی کثرت سے لکھی گئیں۔ چھوٹی ہم قافیہ نظمیں بالعموم 'ساقی نامہ' سے موسوم تھیں کیونکہ وہ اکثر ساقی کو مخاطب کر کے لکھی جاتی تھیں۔ ادبی معمہ کا ہنر (لغز) اور چیستان بہت مقبول تھے۔ مذہبی موضوعات ہمیں مدح اور نعتیہ قصائد میں اور مثنویوں کی تشبیب میں ملتے ہیں۔ منقبت میں پیغمبر اسلام، شیعہ مسلک کے اماموں اور صوفیوں کی کرامات کا ذکر ہوتا ہے۔ مرثیہ انیسویں صدی کی اردو شاعری میں خاص طور پر پروان چڑھا۔ ترکوں کی طرح ہندوستانی مسلمان بھی حروف یا فقروں سے مادہ تاریخ نکالنے کے شوقین تھے۔ اکثر کتابوں میں عنوان کتاب اپنے عددی ترجمے کی مدد سے کتاب کے تکمیل ہونے کی تاریخ کا آئینہ ہوتا ہے۔

برصغیر میں فارسی شاعری کے فنی پہلو کا الیف۔ رو کرٹ (۸) کی کتاب ایک عمدہ جائزہ پیش کرتی ہے۔ اس کتاب کی اہمیت یوں بھی ہے کہ یہ ہندوستان میں ٹائپ سے شائع ہونے والی پہلی کتابوں میں شامل قتیل محمد کی هفت قلزم کا جرمن چربہ ہے۔ هفت قلزم حیدر شاہ کی سرپرستی میں لکھنؤ میں ۱۸۲۱ میں مرتب ہوئی تھی۔

ہندستان میں نہ صرف ایرانی اصناف سخن اپنائے گئے بلکہ پیکر تراشی بھی ایرانی ادب سے مستعار لی گئی اگرچہ ہند۔ فارسی شاعری کا اولین نمونہ اس وقت کا ہے جب خود ایران میں فن شاعری پورے طور پر پروان نہیں چڑھا تھا۔ لیکن فارسی شاعری میں متضاد اصطلاحات کی یکجائی کا مسلسل ایک دوسرے سے موازنہ (مثلاً حسن و عشق، گلاب و بلبل اور ترک و ہندو، وغیرہ) اور حسن تعلیل اور اسی زمرے کی دوسری تراکیب کا استعمال فارسی شاعری میں اپنے ابتدائی دور ہی سے رچ بس گیا تھا۔ ہند۔ فارسی شعرا کو پرکھنے میں ہمیں فارسی شاعری کی روایت کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اس روایت میں اصل ہنر ذاتی احساسات کے اظہار میں نہیں ہے بلکہ مروج مضامین کو زیادہ سے زیادہ بعید از خیال اور جنسی میلان کے انداز سے ادا کرنے میں ہے۔ اعلیٰ علمیت کے اجزاء اور ان کی نزاکتوں کا برتنا اور بحور کا چابکدستی سے استعمال، دور افتادہ استعاروں کی تلاش جس کے ذریعہ مروج پیکر کو بعید از قیاس ڈھنگ سے مرصع کیا جاسکے بعد کے دور کے شعراء کا خاص مقصد تھا۔

"نظیرا" کلاسیکی نمونے کا تتبع بھی ایک مخصوص فنی انداز ہے۔ خمسہ نظامی یا اُس کے کسی جزو کی بڑی تعداد میں نقلیں کی گئی ہیں۔ نقل میں جو بھی رزمیہ لکھی گئی وہ اپنے اصل کے بحر پر ہی تھی۔ نظامی کی مثنوی مخزن الاسرار کے بعد لکھی گئی جملہ مثنویاں نہ صرف اُسی کے وزن پر ہیں بلکہ ان مثنویوں کے عنوان بھی 'آر' کی ردیف میں ہیں۔ چنانچہ خسرو کی مطلع الانوار، جہانگیر حیسامی کی مظہر الاثار اور اسی طرح کی ستر سے زائد دوسری مثنویاں۔ بعد کے برسوں میں کسی معروف غزل یا قصیدے کا 'جواب' لکھنے کا رجحان بڑی حد تک عام ہو گیا۔ غالب کے جملہ فارسی قصائد کے سرچشموں کا سراغ لگانا اور ان کی بہت سی فارسی غزلوں کے اصل کی تلاش بہت مشکل نہیں ہے۔

برصغیر میں فارسی میں لکھنے والے اولین مصنفین میں رابعہ گزواریہ شامل ہیں جو

سندھ اور بلوچستان کی سرحد پر واقع گزور کی رہنے والی تھیں۔ انہوں نے غزنوی عہد کے ابتدائی سالوں میں چند نظمیں لکھیں اور بعد میں خود شعری کلام کی ہیروئن بن گئیں۔

۱۰۰۰ء کے چند سال بعد ابتدائی غزنوی دور میں لاہور مسلمانوں کا علمی مرکز بن گیا جہاں فارسی میں تصوف پر پہلی کتاب کشف المحجوب لکھی گئی۔ اپنے سنجیدہ انداز کے ساتھ یہ کتاب ابتدائی اسلامی تصوف پر ایک کتابِ حوالہ کی حیثیت اختیار کر گئی۔ اس کے مصنف عثمان الجلابی الہجویری (متوفی غالباً ۱۰۷۱) جنہیں داتا گنج بخش کہا جاتا ہے ایک عظیم بزرگ کی حیثیت سے آج بھی پنجابیوں میں لائق احترام شخصیت ہیں۔

ایمان کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :

"اس لئے حقیقت میں مسلمانوں میں بلا اختلاف ایمان عبارت ہے عرفان سے، تصدیق سے اور تسلیم سے کتابوں کی۔ خدا کو پہچاننے والا ہر شخص اُسے اس کی کسی صفت سے پہچانتا ہے اور اس کی سب سے اعلیٰ صفات تین قسم کی ہیں : وہ جو اُس کے جمال سے متعلق ہیں، جو اس کے جلال سے متعلق ہیں اور جو اُس کے کمال سے متعلق ہیں"

افسوس کے غزنہ کے رہنے والے اس صوفی بزرگ کی دوسری فارسی تصانیف ضائع ہو چکی ہیں۔ شمالی مغربی ہندستان کے فاتح محمود غزنوی کو صوفیانہ مزاج کے ایک مثالی غیر معمولی عاشق کی صورت میں پیش کرنا جو اپنے ترکی غلام پر فریفتہ تھا فارسی شاعری میں ایک غیر متوقع رجحان تھا۔ لاہور میں (جو غزنہ صغیر کے نام سے موسوم ہو گیا تھا) غزنوی سلاطین کی شان میں قصائد نگاروں کی ناقابل فہم تعداد کا ذکر عوفی کی منتخب اللباب میں ہے۔ ان میں سب سے پہلا شاعر عبداللہ ابن وجیہہ لاہوری ہے جو محمود غزنوی کے بیٹے مسعود کے دور کا شاعر ہے۔ لیکن مسلم دور کے ہندستان میں اعلیٰ شاعری کی ابتدا ابوالفراج رومی (متوفی ۱۰۹۱) سے ہوتی ہے۔ اپنی زندگی کے بیشتر دن انہوں نے لاہور میں بسر کئے اور بعد کے غزنوی سلاطین سے متعلق ان کے قصائد نے بڑی شہرت پائی یہاں تک کہ معروف ایرانی قصیدہ نگار انوری (ف ۱۱۸۹) نے بھی ان کی تعریف میں کہا "لوگوں کو بتادو کہ میں ابوالفراج کی شاعری کا غلام ہوں"۔ رومی کی چند خوبصورت غزلوں میں اُن موضوعات کی بہتات ہے جو بعد میں غزل

کا لازمی عنصر تسلیم کئے گئے۔ ان میں الفاظ کی شاعرانہ بازی گری جن سے مفہوم کے واضح ہونے پر اثر نہ پڑے، وقت اور محبوب کی بیوفائی کا شکوہ، کمسن والھڑ محبوب کے حسن کی تعریف وغیرہ شامل ہیں۔

اس ابتدائی دور کا ممتاز شاعر مسعود ابن سعدی سلمان (غالباً ۱۱۳۱۔۱۰۴۶) ایک متمول زمیندار تھا جو غالباً ۴۰ برس کی عمر میں سیاسی سرگرمیوں کے نتیجے میں قید خانے میں ڈال دیا گیا تھا۔ گیارہویں صدی کے اواخر میں رہائی کے بعد جالندھر کی گورنری ملی اور دوبارہ قید کر لیا گیا۔ ۱۱۰۷ میں رہا ہو کر لمبی عمر تک زندہ رہا۔ غزنہ کے صوفی شاعر سنائی نے مسعود کے کلام کو جمع کیا۔ مسعود کی شہرت بڑی حد تک حبسیات یعنی ان نظموں کی بدولت ہے جو اس نے قید خانے سے حاکم کو بھیجیں۔ اس وقت سے جیل میں لکھا گیا کلام ہند۔ اسلامی ادب میں اکثر نظر آتا ہے۔ ان میں امیر فخر الدین احمد سنامی کی تک بندی سے لے کر غالب کے خوبصورت اشعار جن کا شمار ان کے بہترین کلام میں ہوتا ہے شامل ہیں۔ اور اُن تمام حبسیات کا تو ذکر ہی کیا جو برطانوی دور میں لکھی گئیں مثلاً ہمارے دور میں فیض احمد فیض کا کلام۔ مسعود نے غالباً شہر آشوب بھی لکھے جن میں محبوب کے ظلم کا بیان ہوتا ہے جو مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ شہر آشوب ایک ایسی صنف ہے جس کے سہارے شاعر اپنے کلام میں کئی تکنیکی اصطلاحات مثلاً قصائی، صوفی، عطر فروش، موچی وغیرہ استعمال کر لیتا ہے۔ بعد میں یہ صنف شاعر کی قسمت کی نیرنگیوں کی شکایت اور مختلف علوم وفنون پر آئی تباہی کا بیان کرنے کے لئے استعمال کی گئی۔ مسعود کے جس کلام کو اکثر نظر انداز کیا گیا ہے وہ اُن کا فارسی میں بارہ ماسہ کا تعارف ہے۔ بارہ ماسہ سنسکرت شاعروں سے مستعار صنف ہے جس میں موسم کی خصوصیات کا ذکر ہوتا ہے۔ یہ صنف علاقائی زبانوں مثلاً سندھی، پنجابی اور خاص طور پر بنگلہ میں بہت مقبول ہوئی۔ فارسی میں شاذ و نادر ہی کسی نے اس کی پیروی کی ہے۔ مسعود نے ایرانی مہینوں جن کی ابتدا نوروز یعنی ۲۱ مارچ سے ہوتی ہے کے سہارے اپنے سلطان کی تعریف بیان کی اور بڑی فنی صلاحیت سے مختلف موسموں کو شراب اور عیش وطرب کے مشابہ کیا۔ مسعود کا انداز سادہ ہے اور عام فہم زبان جو بڑی حد تک بول چال کے فقروں پر مشتمل ہوتی ہے اُن کے استعمال سے وہ اعلیٰ درجہ کا فنی مظاہرہ کرتے ہیں۔ اُن کے قصائد اور رباعیات انہیں مختصر الفاظ میں اظہار خیال کا استاد ثابت کرتے ہیں۔ مختصر رباعی اُن

کے دور کا سکہ رائج الوقت تھی۔ ان کے حسیات کے دل کو چھو لینے والے عناصر پڑھنے والوں کو متاثر کرنے کی بے پناہ صلاحیت رکھتے ہیں۔ وہ اپنے وطن کی قدیم عظمت کا مقابلہ اس کی موجودہ بدحالی سے کرتے ہوئے، جب وہ ملک بدر کئے گئے اپنے وطن کو فخریہ انداز سے مخاطب کرتے ہیں۔

اے لاہور، وائے حسرتا میرے بغیر تو کیسا ہے؟
ایک روشن سورج کے بغیر تو کیسا ہے ؟
تو ایک چراگاہ تھا اور میں اس کا شیر
جب میں تھا تو تیری کیا شان تھی اور میرے بغیر تو کیسا ہے؟
آج ایک ایک کر کے تیری گود دوستوں سے سونی ہو گئی
کمیں گاہوں میں چھپے دشمنوں کے درمیان تو کیسا ہے؟

اور شکوہ کرتے ہیں :

ایک پہاڑ جو بوجھوں سے لدا ہو وہ میں ہوں
ایک تیغ جو رنج والم کے ہاتھوں میں ہو وہ میں ہوں
ایک شیر جسے کٹہرے سے نہ نکلنے دیا گیا ہو وہ میں ہوں
ایک ذلیل وخوار جسے آرام سے رکھا گیا ہو وہ میں ہوں

برصغیر میں تاریخ نگاری کی ابتداء شمال مغربی ہندوستان میں مسلم حکومت کے استحکام کے ساتھ ہوئی۔ تاریخ ایک ایسا علم ہے جو مسلمانوں کو ہر ملک میں بطور خاص مرغوب رہا ہے۔ سندھ میں نصیر الدین قباچہ کے دور حکومت میں مرتب تاریخ کی کتابیں اس سلسلہ کی قابل ذکر تصانیف ہیں۔ سندھ میں اسلام آنے سے پہلے کے دور اور اسلام کے ابتدائی دور کی تاریخ پر عربی زبان کا ایک مخطوطہ اوچ کے عالم علی الکوفی کو بارہویں صدی کے آخری زمانہ میں ملا۔ ابھی قباچہ کا بھکر کا مضبوط قلعہ التمش نے فتح نہیں کیا تھا۔ علی الکوفی نے اس مخطوطے کو فارسی کا جامہ پہنایا۔ اسے عام طور پر چچ نامہ کہا جاتا ہے لیکن اسے فتح نامہ (۹) سندھ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ تاریخی کتاب غالباً بڑی حد تک المدائنی کی گم شدہ تصنیف فتوح الھند والسند پر مبنی ہے جو عربی زبان میں تاریخ نویسی کی ایک اچھی مثال ہے۔

وسط ایشیا اور خراسان کے مشرقی علاقوں میں منگولوں کے بڑھتے ہوئے دباؤ کے دوران بہت سے علماء و شعراء پناہ کی تلاش میں سندھ آئے۔ محمد عوفی (۱۰) بھی جو ایک لمبے سفر کے بعد سندھ پہونچ سکا تھا انہی لوگوں میں ایک تھا۔ اس کی کتاب لباب الالباب میں تقریباً ۳۰۰ شعراء کا تذکرہ ہے۔ کتاب کا انتساب قباچہ کے وزیر فخر الدین الحسینی کے نام ہے۔ یہ غزنوی اور غوری دور کے ادیبوں پر پہلی کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ گو تاریخ کے سلسلہ میں صحیح اطلاعات اس میں زیادہ نہیں ملتی ہیں لیکن ہندوستان میں فارسی شاعری کی تاریخ کے لئے بحیثیت ایک حوالہ کی کتاب کے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ یوں بھی کہ مصنف خود بھی ایک شاعر تھا۔

لباب الالباب سے شعراء کے سوانحی صنف ادب کی ابتداء ہوتی ہے۔ عوفی کی دوسری کتاب جوامع الحکایات ہے جس میں تیرھویں صدی کے ابتدائی دنوں کی تقریباً تمام مقامی حکایات و روایات کا قیمتی ذخیرہ ۲۵ ابواب پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ کتاب متعدد بار ترکی زبان میں بھی ترجمہ ہوئی ہے۔ قباچہ کی فرمائش پر مرتب اس کتاب کا انتساب قباچہ کے زوال کے بعد التمش کے وزیر قوام الدین محمد کے نام ہے۔ اوچ میں شعرا کی ایک بڑی تعداد قباچہ کے دربار کی زینت تھی۔ یہاں کے دوسرے معروف مورخ منہاج سراج (متوفی ۱۲۶۰) ہیں جو عوفی ہی کی طرح بعد میں سندھ سے دہلی چلے آئے کیونکہ دہلی اب علم و ثقافت کا ایک نیا مرکز ہونے جا رہا تھا۔ منہاج کو سلاطین دہلی کی قربت حاصل رہی ہے۔ ان کی طبقات ناصری اس دور کا آنکھوں دیکھا حال بہت تفصیل سے بیان کرتی ہے۔ حسن نظامی کی تاج المعاصر تاریخ کی ایک فصیح و بلیغ کتاب ہے جس میں قطب الدین ایبک کے دور کا بیان مرکزی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ اُس کے اجداد اور ورثاء کو بھی فراموش نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن اس میں اس دور کی ادبی دلچسپیوں کی تفصیل کو تاریخی واقعات پر نسبتاً زیادہ فوقیت حاصل ہے۔ نظامی کو "ایک حقیقت نگار جسے کسی سے پرخاش نہیں" کہا گیا ہے۔

حسن نظامی کے کچھ عرصہ بعد فخر المدبر (۱۱) نے آداب الحرب والسجع مرتب کی۔ اپنے نام کی مناسبت سے اس کے کچھ حصوں میں آلات حرب کی تفصیل دی گئی ہے لیکن صحیح معنوں میں بڑی حد تک یہ ایک طرح کی نصیحت الملوک ہے جس میں جابجا قرآن

وحدیث اور قدیم ایرانی حکایات کے حوالوں کی مدد سے ایک اچھے حکمراں اور حکمراں طبقے کے افراد کے فرائض کا بیان ہے۔ کتاب کا یہ انداز بیان بارہویں صدی کے آس پاس ایران میں مروج ''آئینہ شاہزادگان'' صنف ادب کے مخصوص انداز سے مطابقت رکھتا ہے۔ فخر المدبر نے علم الانساب پر بھی ایک مفصل کتاب لکھی ہے۔ کتاب آدم وحوا سے شروع ہوتی ہے۔

دہلی سلطنت کی قابل ذکر تاریخیں چودہویں صدی عیسوی میں مرتب کی گئیں۔ اس دور کا ممتاز عالم ضیاء الدین برنی ہے (۱۲۸۵۔۱۳۶۰)۔ اس کا خاص کارنامہ تاریخ فیروز شاھی ہے۔ بنیادی طور پر اس نے محمد تغلق کے دور پر کتاب لکھی ہے۔ وہ غالباً محمد تغلق کا مصاحب بھی رہا تھا جسے فیروز شاہ تغلق کے دور میں کچھ عرصہ جیل بھی کاٹنی پڑی تھی۔ برنی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے سیاسی خیالات کے اعتبار سے پکار جعت پسند اور مذہبی عقائد میں غالی قدامت پسند تھا۔ دراصل اُس کے تاریخی واقعات کے بیان میں بھی جانب داری کی جھلک ملتی ہے۔ برنی کے نزدیک ایک اچھے حکمراں کے لئے واضح معیار تھے۔ وہ شرعی احکامات کا نفاذ کرنے والوں کا مداح ہے۔ چنانچہ ناصر الدین ابن التمش کی تعریف کرتا ہے کیونکہ وہ قرآن مجید کی کتابت کرتے تھے جبکہ دوسرے سلاطین کا شاکی ہے کہ اُن کے عہد میں مکاری کا دور ودورہ تھا۔ برنی کا انداز بیان پرزور اور پراثر ہے۔ اس کی کتاب میں صوفیا کی حمایت بہت تفصیل سے ملتی ہے۔ اس دور میں سیاست اور مذہب کے درمیان خلیج کے واضح اشارے اس کے بیان میں پائے جاتے ہیں جبکہ سماج کے نچلے طبقے سے متعلق اس کی بحث سے اُس کے رجعت پسند مزاج کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے:

> ''قدیم وجدید حکماء ودانشوروں کی اکثریت نے اپنے مشاہدات اور تجربات کی بنا پر کہا ہے کہ ملکی انتظام سے متعلق بڑے عہدوں پر نیچی ذات اور پست نسل کے لوگوں نے صحیح طور پر کام نہیں کیا ہے۔ اگر نیچی ذات کا کوئی فرد حاکم ہوا ہے تو اس نے اعلیٰ ذات کے افراد کو نکال باہر کرنے اور نیچی ذات کے لوگوں کو اوپر اُٹھانے کی امکانی کوشش کی ہے...... انہوں نے کبھی بھی غیر معمولی حالات میں وفاداری کا ثبوت نہیں دیا ہے...... کچھ سلاطین نے اس طبقہ کے لوگوں کو...... حکومت کا رازدار افسر بنالیا ہے لیکن اپنی زندگی

میں اور مرنے کے بعد انہیں ان کم ذات لوگوں سے...... ایسی تکلیف (ملی)
اور ایسا زخم لگا ہے کہ ان کے دماغ سے ایسی غلطی کارنج رہتی دنیا تک کم نہیں
ہوگا"

عصامی، برنی کا تقریباً ہم عصر ہے۔ اس نے فتوح السلاطین کے عنوان سے ایک رزمیہ نظم لکھی ہے جس میں غزنوی دور کے مسلم ہندوستان کا بیان ہے۔ اس نے اپنی اس رزمیہ نظم کا انتساب ابوالمظفر بہمن شاہ کے نام کیا ہے۔ بہمن شاہ بہمنی خاندان کے سلاطین کا پہلا حکمراں ہے۔ عصامی کو دہلی چھوڑ کر دکن جانا پڑا اور اس کی نوبت محمد تغلق کے اس اعلان نامہ کی بدولت آئی جس کے تحت دہلی کی آبادی کے ایک بڑے حصہ کو دہلی چھوڑ کر ۱۳۲۷ میں دولت آباد جانا پڑا تھا۔ بہمنی دربار اس زمانے میں بہت جلد ایک علمی مرکز کی شکل اختیار کر گیا۔ شیخ آذری اصغرائنی نے اسی دربار میں بہمن نامہ فارسی میں نظم کیا۔ فارسی رزمیہ نظم نگاری کی ادبی روایت کئی صدی تک قائم رہی اور اس کی آخری کڑی ملا فیروز ابن کاؤس کی رزمیہ نظم جارج نامہ ہے جس میں ہندوستان کی ۱۸۱۷ تک کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔

چودہویں صدی کے اواخر میں دہلی میں شمس سراج عفیف نے تاریخ فیروز شاہی لکھی۔ اس کا زمانۂ تالیف تیمور کے شمال مغربی ہندوستان پر حملے کے بعد کا ہے۔ فیروز شاہ تغلق نے خود بھی اپنے دور کی ایک مختصر تاریخ لکھی ہے جس میں اس نے اپنی نرم مزاجی کے ذکر کے ساتھ اپنے عمارات تعمیر کرانے کے شوق کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان مورخین کی کتابیں اور ان کے ساتھ ساتھ نسبتاً کم معروف مورخین کی کتابوں سے ابتدائی مسلم عہد کے ہندوستان کی ایک واضح تصویر سامنے آتی ہے لیکن ہندوستان کی تاریخ کے لئے صرف ان تصانیف کو ہی دستیاب مواد نہیں سمجھ لینا چاہئے۔ امیر خسرو جیسے شعرا کے اشعار، صوفیائے کرام کے روزنامچے اور ملفوظات اکثر سرکاری دستاویزوں اور درباری تاریخوں کے مقابلے میں ہندستان کی روزمرہ زندگی کے اشغال و مظاہر کو زیادہ بہتر ڈھنگ سے پیش کر کے ہمارے علم میں اضافہ کرتے ہیں۔

عہد وسطیٰ کے ہندستان کی تاریخ کی تشکیل کے لئے صوفیائے کرام کے معمولات کے ریکارڈ ایک اہم ماخذ ہیں۔ بارہویں صدی کے اواخر میں تصوف کے دو اہم سلسلوں کے چند

صوفی ہندوستان آئے۔ چشتی سلسلے کے بزرگ معین الدین چشتی (متوفی ۱۲۳۶) اجمیر میں قیام پذیر ہوئے۔ اجمیر سے چشتی سلسلہ پورے ملک میں پھیل گیا۔ چشتی سلسلہ تصوف کڑی ریاضت اور شاعری اور سماع سے رغبت کے لئے مشہور ہے۔ بہاالدین ذکریا جو سلسلہ سہروردیہ کے صوفی تھے نے ملتان کو اپنا مسکن بنایا۔ فخر الدین عراقی بہاءالدین ذکریا کے شاگرد تھے جن کی معیت میں انہوں نے اپنی زندگی کے پچیس برس گزارے۔ عراقی فارسی زبان میں شاعری کرتے تھے اور ان کا عشقیہ کلام اپنی سحر انگیزی کے لئے معروف ہے۔ ملتان میں ان کی غنائیت سے پُر غزلیں آج بھی سنی جاتی ہیں۔ سہروردیہ سلسلے نے اگرچہ اپنے مبلغ بنگال جیسے دور دراز علاقوں میں بھیجے جہاں یہ سلسلہ صدیوں فروغ پاتا رہا لیکن صوفیانہ کلام کے باب میں یہاں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں ہوا۔ اس کے برعکس چشتی سلسلے میں شاعری کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ چشتی سلسلے کے پہلے شاعر جمال الدین احمد ہانسوی ہوئے ہیں (متوفی ۱۲۶۰)۔ جمال الدین احمد، فریدالدین گنج شکر کے خلفاء میں سے ہیں۔ ان کا کلام عراقی کے کلام کی طرح مسحور کن نہیں اگرچہ اس میں مٹھاس اور سادگی کا عنصر ملتا ہے نیز اکثر اشعار میں ناصحانہ رنگ جھلکتا ہے۔ عراقی کے کلام میں موجود جذبات سے پر عشق مسرت بھرے نغموں میں ڈھل کر اثر انگیزی کی تمام حدیں پار کر جاتا ہے۔ جمال ہانسوی سے زیادہ جذباتی رنگ پاک پٹن کے دوسرے معروف شاعر بو علی قلندر (۱۲) کے یہاں ملتا ہے۔ نعت گوئی جو مسلم دنیا کی مقبول صنف ادب ہے ہندوستان میں بو علی قلندر کی نعت کے ذریعہ روشناس ہوئی۔ بو علی قلندر کے مستی بھرے عشق حقیقی کے اشعار بعد کے شعراء کے کلام کی طرح صوفیانہ اصطلاحات سے بوجھل نہیں ہیں۔ بو علی قلندر کی شہرت ان اثر انگیز خطوط کے لئے بھی ہے جو انہوں نے سلاطین دہلی کو لکھے ہیں اور جو چشتی روایات کے مطابق آزادیٔ رائے برقرار رکھنے کی خاطر دنیاوی حکمرانوں سے فاصلہ کا رنگ لئے ہوئے ہیں۔

بو علی ہی کی طرح امیر خسرو بھی چشتی سلسلہ میں مرید تھے لیکن اپنے دور کے ممتاز صوفی بزرگ حضرت نظام الدین سے گہرے تعلق کے باوجود وہ ایک باعمل صوفی سے زیادہ درباردار تھے۔ مرنجاں مرنج شخصیت کے مالک امیر خسرو پٹیالی میں ایک ترک امیر اور ہندوستانی خاتون کے بیٹے تھے۔ انہوں نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کا مظاہرہ کم عمری میں ہی کر دیا

تھا۔ شاعری میں خسرو کے استاد معمیرہ بدایونی تھے۔ معمیرہ نے روایتی انداز کے قصائد کے ساتھ ساتھ مذہبی رنگ کے نازک خیال اشعار بھی کہے ہیں۔ خسرو کئی شاہزادوں کی مختلف اوقات میں مصاحبت کی بدولت بنگال سے ملتان تک برصغیر کے مختلف مقامات تک گئے۔ وہ ملک کے شمال مغربی حصے میں منگولوں کے تسلط کے دوران ۱۲۸۴ میں منگولوں کی قید میں بھی رہے اور اس کے بعد اودھ چلے گئے۔ خسرو ۱۲۸۹ میں دوبارہ دہلی آئے جہاں سات بادشاہوں کی مدح سرائی کے بعد ۱۳۲۵ میں ان کا انتقال ہو گیا۔ طوطی ہندیا ترک اللہ ان تمام سلاطین کے وفادار رہے جو ایک دوسرے کے جانی دشمن ہونے کے ساتھ ساتھ شعر و ادب کا اچھا ذوق رکھتے تھے۔ خسرو کا رویہ ان سب کے تئیں ایک وقائع نویس کا رہا ہے۔ مشرق کے ملکوں میں دور وسطیٰ کے بہت سے اہل قلم کا یہ مخصوص انداز رہا ہے۔ خسرو کو لکھنے پر جو قدرت تھی اس کی بدولت وہ اپنے قلم کو نئے موضوعات کی جانب بڑی آسانی سے موڑ لیتے تھے۔ ماہر موسیقی عالم، صوفی، قصدہ گو ہونے کے ساتھ ساتھ خسرو رومانی شاعری کرنے اور پیچیدہ نثر لکھنے پر یکساں قدرت رکھتے تھے۔ قاآنی کے پیچیدہ اور پر شکوہ قصائد ہوں یا نظامی کی رومانی مثنویاں، خسرو اپنے زمانے میں ایران میں مروج جملہ اصناف سخن میں طبع آزمائی کی صلاحیت رکھتے تھے۔ صنف غزل میں جو ہنوز ہندوستان میں عام نہیں ہوئی تھی ان کی دین قابل ذکر ہے۔

فارسی کے ساتھ ساتھ عربی، ترکی اور ہندی زبانوں سے خسرو کی واقفیت نے انہیں مختلف النوع ادبی صنعتوں کے استعمال کرنے کی نہایت دلفریب صلاحیت دی تھی۔ انہوں نے رومانیت اور مسرت سے لبریز برسات کے موسم کے ہندوستانی استعاروں کو برتنے کا ایک نہایت نازک انداز پایا تھا۔ اسی طرح وہ بظاہر دو متضاد کیفیات کو ایک ساتھ استعمال کر کے عشق کے ناقابل تشریح جادو کو بیان کرنے کے نہایت شوقین تھے۔

فرشتہ کے مطابق امیر خسرو نے ۹۲ کتابیں لکھی ہیں۔ اگر اس بیان کو مبالغہ بھی مان لیا جائے تو بھی اُن کی دستیاب کتابوں کی تعداد نہایت مرعوب کن ہے۔ غزلوں کے پانچ دیوان، ایک خمسہ یعنی نظامی کی طرز میں لکھی گئی پانچ مثنویاں جو چودھویں صدی کے ہندوستان کی تمام زندگی اور معاشرت کی واضح تصویر پیش کرتی ہیں؛ قران السعدین جس میں سلطان معزالدین کیقباد کی اپنے والد بغرا خاں سے ۱۲۸۹ میں ہوئی ملاقات کا ذکر ہے، مفتاح الفتوح

جو فیروز شاہ خلجی کی فتوحات پر ہے، خزائن الفتوح نثری تصنیف جس میں علاء الدین کی مالوہ اور گجرات کی مہموں کا احاطہ کیا گیا ہے اور جس کا اختتام علاء الدین کے بیٹے خضر خاں کی شادی کی تفصیل پر ہوتا ہے۔ تغلق نامہ غیاث الدین تغلق کی شان میں ہے جبکہ مثنوی نہہ سپہر جس کے نو ابواب میں ہر باب کے اشعار کا وزن مختلف ہے فن شاعری کے اعتبار سے اہمیت کی حامل ہے۔

امیر خسرو ملک کے طول و عرض سے بخوبی واقفیت رکھتے تھے اس لئے ان کی تصنیفات میں ملک کے پھولوں، رسم و رواج، میلوں ٹھیلوں اور لباس کے بارے میں بہت سے اشارے موجود ہیں۔ ہندوستان ان کے لئے جنت ارضی ہے۔ کیا یہ سچ نہیں کہ آدم و حوا ہندوستان میں جنت بدر کئے گئے تھے! اور کیا سانپ اور مور جو جنت کی روایتوں سے جڑے ہیں جنت کے باسی نہیں ہیں۔

اس بات کا قوی امکان ہے کہ امیر خسرو نے موسیقی پر بھی کوئی کتاب لکھی ہو جو اب گم ہو چکی ہے۔ بہر صورت ہند۔ اسلامی طرز موسیقی کے بانی اور موسیقی کے کئی آلات کے موجد کی حیثیت سے ان کا نام زبان زد خاص و عام ہے۔ انہیں ترانہ اور خیال کا موجد قرار دیا گیا ہے۔ بلاشبہ ان کی غزلیں موسیقی کے لئے نہایت موزوں ہیں۔ مشرق قریب میں اگرچہ فن انشاء پردازی عہد عباسی سے فروغ پا رہا تھا لیکن ہندوستان میں امیر خسرو پہلے شخص ہیں جنہوں کے انشاء پردازی پر کتاب لکھی۔ امیر خسرو کی تصنیفات ملک کی ثقافتی زندگی سے ہماری معلومات کے لئے نہایت اہم ذریعہ ہیں۔ ان سے نہ صرف اس دور کے درباری آداب کا علم ہوتا ہے بلکہ روزانہ کی عام زندگی کی بہت سی ایسی باتیں جن سے ہم ناواقف تھے ہمیں معلوم ہوتی ہیں۔ خسرو کی کتابوں سے سماج کے مختلف طبقوں کے طور طریقوں کے اشارے ملتے ہیں۔ ان کے واسطے سے چودھویں صدی کی فارسی زبان کی ادائیگی خیالات کی صلاحیت کا واضح اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ درباری لوگ کس طرح کے مسائل سے دوچار ہوتے ہیں۔ خسرو کی مثال دوسروں نے بھی اپنائی ہے۔ ان میں سب سے اہم شخصیت بہمنی سلطنت کے درباری امیر محمود گاواں کی ہے جسے ۱۴۸۱ میں قتل کر دیا گیا تھا۔ محمود گاواں کی ۳۵ سالہ درباری زندگی چار سلاطین کے ساتھ گذری۔ مختلف عنوانات پر لکھی گئی اس کی کتابیں

خاص طور پر ریاض الانشاء اعلیٰ پایہ کی ہیں۔ فارسی زبان کے ایک بڑے شاعر جامی (متوفی ۱۴۹۲) نے اپنی ایک معروف نظم ان کو معنون کی ہے نیز اُن کے خطوط سے استفادے کا اعتراف کیا ہے۔

ہند اسلامی ادبیات میں صوفیوں کے اپنے مریدین کو لکھے گئے ہدایتی خطوط یا نصائح ایک مخصوص صنف کی حیثیت رکھتے ہیں اگرچہ تصوف کی دنیا میں یہ کوئی نئی چیز نہیں کیونکہ بغداد کے صوفیوں نے دسویں صدی میں اس طرح کے خطوط لکھے ہیں۔ ہندوستان میں خطوط کے یہ مجموعے جن کی ابتداء حمید الدین ناگوری (متوفی ۱۲۷۴) کے مجموعہ خطوط سے ہوتی ہے ایک خاص اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ اکثر یہ صرف مکتوب علیہ کو ذہن میں نہ رکھ کر وسیع پیمانے پر تشہیر کے لئے لکھے جاتے تھے۔ صوفیوں کی تعلیم سے متعلق تفصیل ان خطوط میں کتابوں کے مقابلہ میں کہیں بڑی تعداد میں ملتی ہیں۔ خطوط نویسی کی یہ روایت صدیوں تک قائم رہی۔ سترہویں صدی کے اوائل میں تجدد پسند صوفی احمد سرہندی (۱۳) کی شہرت اُن کے ۵۲۴ خطوط کی بدولت ہوئی۔ خطوط نگاری کی یہ اہمیت یہاں تک پہنچی کہ انیسویں صدی میں غالب نے اپنے خطوط شائع ہونے کی خواہش کے پیش نظر لکھے۔

ملفوظات، فارسی نثر کی ایک اور صنف ہے جو صوفی حلقہ میں چودہویں صدی کے آس پاس وجود میں آئی۔ ملفوظات صوفیاء کرام کی مجلسی گفتگو کا مجموعہ تھے جنہیں اُن کے مریدین جمع کر لیتے تھے۔ حسن سجزی کی فوائد الفواد اس کی پہلی اہم مثال ہے۔ حسن سجزی نے حضرت نظام الدین کی ۱۳۰۷ تا ۱۳۲۲ تک کی مجلسوں کی گفتگو کو قلم بند کیا ہے۔ خیر المجالس حضرت نظام الدین کے خلیفہ چراغ دہلی کے ملفوظات کا ریکارڈ ہے جسے مولانا حمید قلندر نے جمع کیا اور جس کی اصلاح خود چراغ دہلی نے بڑی توجہ سے کی۔ یہ کتاب مسلم ہندوستان کے اس دور کے حالات سے واقفیت کے لئے اور آئندہ برسوں میں سوانحی تصنیف کے نمونہ کے طور پر اور بطور ماخذ بہت کثرت سے استعمال ہوئی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک قابل ذکر تصنیف محمد مبارک کرمانی میر خورد کی سیر الاولیا ہے جسے ایک چشتی خانوادے کے صوفی نے ایک سوانحی تصنیف کے طور پر مرتب کیا ہے۔ میر خورد کو سرکاری حکم کے تحت ۱۳۲۷ میں دہلی سے دکن جانا پڑا۔ دہلی میں اپنے پیر کے مقبرے سے جدا ہونے کے

کفارے کے طور پر انہوں نے یہ کتاب لکھی۔ اس کتاب سے ہمیں چشتی سلسلہ کے ابتدائی دور کے صوفیائے کرام کی زندگی سے متعلق اہم معلومات ملتی ہیں۔ آگے چل کر یہ کتاب صوفیوں کے لاتعداد سوانحی خاکوں کی ترتیب کے لئے ایک نمونے کی کتاب ہوگئی۔

اسی سلسلے میں ہم شرف احمد (۱۴) المنیری کی معدن المعنی کا ذکر کر سکتے ہیں۔ شرف الدین احمد المنیری تصوف کے موضوع پر کئی ہدایتی کتابوں اور اپنے خطوط کے لئے بھی معروف ہیں۔ صوفی حلقہ میں ملفوظات کی صنف اس درجہ مقبول ہوئی کہ آئندہ بہت سے فرضی ملفوظات نیک نیتی کے ساتھ مرتب ہوئے۔

چشتی سلسلے کے اولین فارسی شعراء میں سب سے ممتاز شخصیت امیر خسرو کے دوست اور فوائد الفواد کے مرتب حسن سجزی دہلوی کی ہے۔ میر خورد ہی کی طرح انہیں بھی دیس نکالا ملا جہاں ۱۳۲۸ میں ان کا انتقال ہو گیا۔ حسن سجزی کو سعدی ہند کہا جاتا ہے اور بجا طور پر کہا جاتا ہے کیونکہ اپنی غزلوں میں انہوں نے شیراز کی عظیم شاعری کی طرح فصاحت آمیز سادگی کو اپنایا ہے۔ انہوں نے چند قصائد بھی لکھے ہیں اور ہندوستانی تمثیل کو بنیاد بنا کر ایک مثنوی عشق نامہ بھی مرتب کی ہے۔ فارسی شاعری میں اس طرح مقامی تمثیلوں کو اپنانے کا رواج آئندہ دنوں میں بہت عام ہو گیا۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ حسن کی غزلوں کی شیرینی و سادگی انہیں امیر خسرو کی بیشتر غزلوں پر فوقیت دیتی ہے۔ امیر خسرو کی بیشتر غزلیں اپنی غنائیت کے باوجود دقیق فلسفیانہ تخیل لئے ہوئے ہوتی ہیں۔

حواشی

۱۔ ابو معاشر نجیح بن عبد الرحمٰن السندی

۲۔ البیان والتبیین

۳۔ یحییٰ بن شرف

۴۔ سید جلال الدین بخاری مخدوم جہانیاں

۵۔ حسین بن مسعود

۶۔ شیخ شرف الدین ابو توامہ

۷۔ جامع الجوامی

۸۔ F. Ruckert: *Grammatik, Poetik and Rhetorik der Perser*. 1827

۹۔ مصنفہ اسماعیل بن طائی (اردو)، دائرہ معارف اسلامیہ، ج۱۱، ص

۱۰۔ سعد الدین محمد عوفی

۱۱۔ محمد بن منصور مبارک شاہ فخر المدبر

۱۲۔ شیخ شرف الدین بو علی قلندر

۱۳۔ ابوالبرکات بدر الدین شیخ احمد سرہندی

۱۴۔ شرف الدین احمد ابن یحیٰ المنیری معروف بہ مخدوم الملک

انا ماری شمل

ترجمہ: رضوان اللہ

مولانا رومی بحیثیت معلم

میرا خیال ہے کہ ایک معلم کی حیثیت سے مولانا جلال الدین رومی کی تعلیمات کی موزونیت بیسویں صدی میں بھی اسی قدر ہے جتنی کہ سات سو برس پہلے تھی۔ آیئے دیکھیں کہ رومی فیہ مافیہ میں انسانی کردار کے دو پہلوؤں کو کس طرح بیان کرتے ہیں، اس انسان کے کردار کو جو ملکوتی دنیا اور حیوانی دنیا کے درمیان کشمکش میں مبتلا ہے اور وہ انسان جسے ترقی کے مدارج سے گزر کر دونوں سے ارفع ہونا ہے۔

''انسان کی کیفیت کچھ ایسی ہے کہ فرشتے کے پر گدھے کی دم میں باندھ دیئے جائیں کہ شاید وہ گدھا فرشتوں کی صحبت میں فرشتہ بن جائے۔ (۱)

دار اصل انسان کو سچا مرد خدا (یا اقبال کے الفاظ میں مرد مومن) بنانا شروع سے ہی صوفیا کی تعلیم کا بنیادی مقصد رہا ہے'' التصوف کلہ، ادب'' یا '' کلہ اخلاق'' یعنی تصوف مکمل اخلاق و آداب سے عبارت ہے۔ یہ ایک پرانا مقولہ ہے جو سراج کی کتاب اللمع (۲) میں مذکور ہے جس نے تصوف پر عربی کے قدیم عظیم مصنفوں کو متاثر کیا۔ ہر تصنیف میں مختلف حالات میں پیر اور مرید کے مناسب طرز عمل کے بارے میں ابواب ملتے ہیں اور ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ خارجی طور طریق انسان کے داخلی رویے کے مظاہر کے سوا اور کچھ نہیں۔ الغزالی کی تصنیف 'احیاء علوم الدین' جو ۱۱۰۰ء کے کچھ ہی عرصہ بعد کی تصنیف ہے 'ادب' کے ذریعے یعنی احکام قرآنی اور سنت نبوی پر (جسے کلام مجید میں اسوۂ حسنہ کہا گیا ہے) خلوص دل سے عمل کرنے کے ذریعے انسان کی روحانی تعلیم کا ایک مثالی نمونہ ہے تا آنکہ وہ عشق حقیقی کے مقامات عالیہ سے گزرتا ہوا بالآخر روز قیامت اپنے مالک حقیقی سے مل سکے۔ الغزالی کے بعد دو سہروردی صوفیا میں سے ابو نجیب نے اپنی کتاب

'ادب المریدین' کے ذریعے اور ان کے بھتیجے ابو حفص عمر شہاب الدین نے 'عوارف المعارف' کے ذریعے صوفی اخلاقیات اور صوفی تعلیمات کی بنیاد قائم کی جو کم سے کم انیسویں صدی تک عالم اسلام کی اکثر و بیشتر خانقاہوں میں بشمول ان کے جو برصغیر ہندستان میں تھیں باقی رہیں۔ اس لئے اگر مولانا رومی جیسا صوفی اخلاق تعلیمات کی طرف متوجہ نہ ہوتا تو حیرت کی بات ہوتی۔

رومی کی تعلیمات کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے کیوں نہ ان کا سوانحی خاکہ مختصراً بیان کر دیا جائے۔ مولانا شہر بلخ میں (جو اب افغانستان میں ہے) علماء اور فضلاء کے ایک گھرانے میں ۱۲۰۷ء کے قریب پیدا ہوئے۔ ان کے والد بلغ سے نکلے اور عالم اسلام میں گھومتے پھرے اور بالآخر قونیہ میں قیام پذیر ہوئے جو کہ اناطولیہ کی سلجوقی سلطنت کا ترقی یافتہ دارالحکومت تھا۔ انہوں نے وہیں دینیات کی تدریس شروع کی اور ۱۲۳۱ء میں جلال الدین ان کے جانشین ہوئے۔ ۱۲۴۴ء کے قریب انہیں صوفیانہ عشق کا زبردست تجربہ ہوا جب ایک خانہ بدوش درویش شمس الدین تبریزی نے اس عالم کو ایک شاعر اور موسیقار میں تبدیل کر دیا، ایک ایسے موسیقار میں جس نے عالم وجد میں رقصاں ہو کر ہزاروں اشعار کو لفظی پیکر دیا اور جو بظاہر دنیا اور اس دنیا کی ہر چیز سے بے خبر ہو گیا۔ شمس غائب ہو گئے۔ پھر نمودار تو ہوئے لیکن ۱۲۴۸ء میں ہمیشہ کے لئے لاپتہ ہو گئے۔ اس واقعے نے رومی کو وصال و فراق کی آگ میں تپا کر پختہ کر دیا۔ بالآخر وہ پرسکون ہو گئے اور صلاح الدین زرکوب کی دوستی میں مستغرق ہو گئے جو محض ایک سونار تھے۔ اس کے بعد اپنے عزیز ترین مرید حسام الدین چلپی کی طرف مائل ہوئے۔ انہی کی ترغیب پر ۱۲۵۶ء میں انہوں نے مثنوی لکھنا شروع کی۔ اس کتاب سے ان کے معتقدین کو تصوف کے اسرار کا عرفان حاصل کرنا چاہئے اور وہ شعور بھی جو اعتدال کی زندگی کے لئے درکار ہوتا ہے۔

۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء کو مولانا کی وفات ہوئی۔ مثنوی (۳) کی چھ جلدیں اور غزلوں کے تقریباً ۳۶ ہزار اشعار جو اکثر و بیشتر شمس الدین کے زیر اثر لکھے گئے تھے اور انہی سے منسوب (۴) بھی کئے گئے انہوں نے اپنے پیچھے چھوڑے۔ علاوہ ازیں ایک تصنیف فیہ ما فیہ (۵) اور سیکڑوں مکتوبات ہیں جو شہزادوں، وزیروں، تاجروں اور دیگر پیرؤوں (۶) کو لکھے گئے تھے۔ اگرچہ رومی کو ایک عظیم صوفی کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے جو عالم وجد میں سرشار اور عشق حقیقی

کے اسرار میں گم رہا کرتے تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ دنیاوی زندگی سے بھرپور وابستہ تھے اور ان کے خطوط سے خصوصاً ان خطوط سے جو انہوں نے اپنی چہیتی بہو کو لکھے تھے زندگی کے مختلف طبقات (۷) سے تعلق رکھنے والے دوستوں کے اتالیق کے طور پر ان کے کردار کے بارے میں آگہی حاصل ہوتی ہے۔

ان کے مریدوں کا حلقہ رفتہ رفتہ وسیع تر ہوتا گیا لیکن وہ سب امراء، وزراء اور ان کی بیویاں ہی نہ تھے بلکہ ان میں سبزی فروش اور قصاب بھی اسی طرح شامل تھے جس طرح ارباب علم اور مولانا اپنے نرالے ڈھنگ سے ان میں سے ہر ایک کی طرف توجہ فرماتے اور ان کا طرز کلام ایسا سادہ ہوتا کہ انتہائی سادہ لوح شخص کے لئے بھی قابل فہم ہوتا۔ اس لئے مثنوی، فیہ ما فیہ اور رومی کے خطوط کے مطالعے سے ان کے شخصیت کے ان پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جو صرف ان کی عالم وجد کی شاعری کے مطالعے کے دوران نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔

کہنے کی ضرورت نہیں کہ گزشتہ سات سو برسوں کے دوران ان کی مثنوی کی کتنی ہی تشریحات کی گئی ہیں اور ملا جامی جیسی شخصیت نے پندرہویں صدی کے ہرات میں اس کے متعلق فرمایا تھا ''ہست قرآں در زبان پہلوی'' دراصل مولانا خود اپنی مثنوی کو ''دکان وحدت'' (۸) سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اگر وہ سب کچھ بیان کر دیں تو اس کو ڈھونے کے لئے چالیس اونٹ درکار ہوں گے۔

مولانا کی تحریروں میں جو بات قاری کے لئے باعث کشش ہے وہ یہ ہے کہ وہ حق کی حضوری تک انسانی عروج کے اعلیٰ ترین اسرار کو عام فہم قصے کہانی کے ذریعہ بیان کرتے ہیں حتیٰ کہ ایسی کہانیوں کے ذریعے جنہیں کسی طور بھی صوفیانہ نہیں کہا جا سکتا، خصوصاً مثنوی کی پانچویں جلد میں فرماتے ہیں کہ 'ہزل ما ہزل نیست' یعنی میری ہزلیہ باتیں دراصل ہزلیہ نہیں بلکہ ہدایات ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ انتہائی معمولی واقعات کو ارفع صداقتوں میں کس طرح تبدیل کیا جائے اور انہیں وہ مثنوی کے آغاز میں ہی بیان کر دیتے ہیں۔ جب ان کے عزیز ترین مرید نے اسرار کی زیادہ وضاحت کرنے کے لئے کہا تو فرمایا کہ انسان نہ تو اسرار حقیقت کو علانیہ بیان کر سکتا ہے نہ اس کو ایسا کرنا چاہئے۔

خوشتر آں باشد کہ سرّ دلبراں گفتہ آید در حدیث دیگراں

بہتر ہے کہ دلبروں کے اسرار دوسروں کی حکایتوں کے ذریعے بیان کئے جائیں چنانچہ ان کی تحریریں کہانیوں کا ایسا وسیع مرقع ہیں جن کے مطالب ہمیں دریافت کرنے ہوں گے۔

ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ مولانا رومی عالم وجد میں رہتے ہوئے بھی ظاہری طرز عمل یعنی ادب کا انتہائی لحاظ رکھتے تھے۔ 'فیہ ما فیہ' میں ایک بیان کے دوران اور مثنوی میں بھی وہ نفس کو ایک گونگے احمق گنوار سے تشبیہ دیتے ہیں جو بازار میں پہنچ کر شور غل مچاتا ہے، طرح طرح کے ہنگامے برپا کرتا ہے' برتنوں کو توڑ دیتا ہے' چیزیں چرا لیتا ہے تا آنکہ عقل ایک محتسب کے طور پر وارد ہوتی ہے اور اس کی اچھی طرح پٹائی کرتی ہے اور اس طرح اس کو دوسروں کے (۱۲) ساتھ رہنے کا سلیقہ آتا ہے اور جب ہمیں یاد آتا ہے کہ مولانا کے زمانے میں بے شمار جہاں گرد درویش قلندروں کے گروہ جو شرعی قوانین سے بے پروا تھے اور ہندستان کی طرح اناطولیہ میں بھی گھومتے پھرتے تھے، بھالو کی کھال لپیٹے اور کان میں آہنی بالے ڈالے ہوتے تھے تو یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ مولانا کیوں اپنے مریدوں کو ہمیشہ مناسب طرز عمل اختیار کرنے کی تاکید کرتے تھے۔ وہ اس حقیقت سے یقیناً آگاہ تھے کہ آداب اور اطوار محض چھلکا اور باطنی حقیقت کی محض خرجی علامت ہیں فرماتے ہیں۔

اگر خوبانی کی گٹھلی کا صرف گودا زمین میں دبا دو تو کچھ بھی نہ اگے گا لیکن اگر اس کو چھلکے سمیت لگاؤ تو وہ بڑھے گا۔ اس سے ہم سمجھ جاتے ہیں کہ ہیئت کا بھی ایک عمل ہوتا ہے۔ (۱۳)

باطنی ترقی کے عمل کو راہ راست پر رکھنے کے لئے ایک خارجی ہیئت ضروری ہوتی ہے جیسے کسی خوبصورت منقش مسودے کی ظاہری ہیئت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے مشمولات کس قدر بیش قیمت ہوں گے اسی طرح کسی شخص کے جیسے طور طریقے ہوتے ہیں مثلاً جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے، باتیں کرتا ہے اور جس طرح عمل کرتا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا باطن بھی بیش قیمت ہے یا نہیں (۱۴) اس سلسلے میں مولانا فرماتے ہیں کہ الفاظ کسی شخص کی روح کو سمجھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہیں۔ زبان کیا ہے؟ زبان بس کسی برتن کے ڈھکن کی طرح ہے۔ جب اس کو ہٹایا جاتا ہے تو مہک ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس کے اندر کوئی مزیدار حلوہ ہے یا کوئی ترش بدمزہ چیز (۱۵)۔ اسی طرح جب کوئی شخص بولتا ہے تو اس کی زبان کی حرکت ہی بتا دیتی ہے کہ اس کے اندر کیا کچھ پو

شیدہ ہے۔اس لئے مناسب الفاظ کے استعمال اور مناسب اظہار کے معاملے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے۔

حالت وجد میں محتاط طور طریقے پر مولانا کے مستقل اصرار کی وجہ سے ہی مولانا کے مریدوں سے مولوی سلسلہ جاری ہوا جسے ان کے صاحبزادے سلطان ولد (وفات ۱۳۱۲ء) نے باقاعدہ منظم کیا۔ترکی کے عہد عثمانی میں مولوی سلسلے کے لوگ اعلی تعلیم اور فنون لطیفہ کے نمائندے خیال کئے جانے لگے۔ترکی میں یہی حلقہ تھا جس میں سے اکثر و بیشتر نقاش، موسیقار اور خطاط نمودار ہوئے اور ان سب نے اپنا تعلق اپنے استاد سے برقرار رکھا۔

ہم خود سے سوال کر سکتے ہیں کہ اپنے مریدوں کے تئیں مولانا کا عمل اور ردعمل کیا تھا۔.اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ وہ چار بچوں کے باپ تھے۔پہلی شادی سے جو نسبتاً جلدی ہوگئی تھی دو بیٹے تھے۔ان کے بیٹوں میں سب سے زیادہ فرماں بردار سلطان ولد تھے جن کی زندگی میں ایسے تین مواقع آئے جب وہ اپنے والد کے دوستوں یعنی شمس الدین، صلاح الدین اور حسام الدین کے حق میں دست بردار ہوگئے۔دوسرے بیٹے علاء الدین تھے جو شمس الدین کے قتل میں ملوث تھے۔ اس واقعے کے بعد پھر کبھی ان کو خاندان کا فرد نہیں تسلیم کیا گیا۔مولانا کی دوسری بیوی سے جن کا تعلق ایک عیسائی گھرانے سے تھا ایک بیٹا تھا اور ایک بیٹی۔چنانچہ بچوں کی پرورش اور پرداخت سے وہ بخوبی آگاہ تھے اور ان کی مثنوی بچوں کی زندگی کی تصویروں (۱۶) سے ہے۔وہ انسان کو جنین سے تشبیہ دیتے ہیں جو رحم مادر کی تاریکی میں ہرگز یہ یقین نہیں کر سکتا کہ باہر ایک خوبصورت رنگین دنیا ہے لیکن پیدائش کے بعد وہ محسوس کرتا ہے کہ اس طرح کی دنیا واقعی موجود ہے بلکہ اس سے بہت زیادہ خوبصورت جتنا کہ وہ تصور کر سکتا تھا۔(۱۷) اسی طرح انسان اس دنیا میں رہتے ہوئے یقین نہیں کر سکتا کہ کوئی اور روحانی دنیا بھی ہے جسے وہ اپنی دوسری پیدائش یعنی موت کے بعد دیکھے گا۔

مولانا بتاتے ہیں کہ قونیہ میں مائیں کس طرح بچوں کو لپیٹ کر پالنے میں ڈال دیتی تھیں۔بچے آج بھی قونیہ کے پرانے مکانوں کی چھت سے لٹکے ہوتے ہیں اور اس چھوٹے سے تنگ پالنے میں بالکل خوش رہتے ہیں لیکن اگر کسی شخص کو اسی طرح باندھ دیا جائے تو کیا ہوگا؟ ''اگر کسی بڑے کو باندھ کر پالنے میں ڈال دیا جائے تو وہ اس کے لئے ایک اذیت اور ایک قید ہو

گی" (۱۸) اور غالباً وہ خود کو اس قید سے آزاد کرنے کی کوشش کرے گا اور بھاگ نکلے گا۔ اسی طرح ابتدا میں روح حقیقی آزادی کو سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے اور خود کو قید میں ہی محفوظ سمجھتی ہے۔

جس طرح بچہ دودھ پیتا ہے اسی طرح ابتداً سادہ اور آسان باتوں سے روح کی پرورش کرنی ہوتی ہے جب تک کہ اس میں "فہم کے دانت (۱۹) نہ نمودار ہو جائیں اور انسان اعلیٰ تر اور زیادہ مشکل امور کی تفہیم کے قابل نہ ہو جائے۔

مولانا نے مثنوی میں قونیہ کے ایک خاندان کے اندرونی جھگڑے کی دلچسپ تصویر پیش کی ہے۔ ماں باپ اس بات پر جھگڑا کر رہے ہیں کہ بچے کو مدرسے جانا چاہئے یا نہیں۔ ماں جو نفس کے سفلی خواص کی نمائندگی کر رہی ہے اور چاہتی ہے کہ بچہ گھر میں ہی رہے بچے سے لاڈ پیار کرتی ہے اور مناسب تعلیم نہیں حاصل کرنے دیتی لیکن باپ جو کہ روح ہے اصرار کرتا ہے کہ استاد کی چھڑی کے زیر سایہ بچے کی تعلیم ہونی چاہئے حالانکہ مدرسہ بچے کی پسندیدہ جگہ نہیں ہے۔ بالآخر باپ کی دلیلوں کی فتح ہوتی ہے (رومی جس مدرسے کی وکالت کرتے ہیں وہ عشق کی تعلیم گاہ ہے اور کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ سراسر شعلہ ہے) (۲۱)

رومی کی تحریروں میں ہم بچوں کو کھیلتے کودتے دیکھتے ہیں۔ وہ کنکر پتھر سمیٹ لیتے ہیں اور کھیل کی دھن میں (۲۲) اپنا دامن تار تار کر لیتے ہیں۔ بالکل یہی دنیا کا حال ہے۔ ہم باپ کو ان سے یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں "جب تم مدرسے جاؤ گے تو میں تمہارے لئے ننھی چڑیا خریدوں گا۔ میں تمہیں سیب یا میوے دوں گا"۔ بالکل اسی طرح ایک روحانی رہنما اپنے مرید سے روحانی تحائف کے وعدے کرتا ہے تاکہ اسے متوجہ کر سکے اور عارفانہ حقیقت سے قریب تر لائے۔

رومی کی تحریروں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی استادوں کی طرف شاگردوں کا رویہ غالباً اتنا ہی بدسلوکی کا تھا جتنا کہیں بھی ہو سکتا ہے۔ اور وہ ایک دلچسپ قصہ بیان کرتے ہیں کہ کچھ کاہل لڑکوں نے جو مدرسے جانا پسند نہیں کرتے تھے ہر آدھ گھنٹے پر استاد کو یہ بتانے لگے کہ اس کا چہرہ پیلا پڑتا جا رہا ہے۔ بہتر ہوگا کہ وہ آرام کریں اور کسی معالج سے رجوع کریں۔ بالآخر اس غریب کو ان کے جھوٹ پر یقین آ جاتا ہے۔ وہ گھر چلا جاتا ہے اور بچوں کو اس روز چھٹی مل جاتی ہے۔ (۲۴) ایسے قصے بڑے مانوس سے لگتے ہیں اور ایسی ہی رومی کی ایک نظم

ہے۔جس میں ماں اپنی بچی کو جو مدرسے جاتی ہے انتباہ کرتی ہے کہ راستے میں کوئی اجنبی آواز دے تو اس کی باتوں میں نہ آئے۔ اس نظم کا حاصل ہے لانسلم لانسلم (ہم کسی بہکاوے میں نہیں آتے)

ایک استاد کسی بچے کو لکھنا سکھا رہا تھا۔ جب اس کو لکھنا آگیا تو اس نے ایک پوری سطر لکھ کر استاد کو دکھائی۔ استاد کی نظر میں سب غلط تھا۔ لیکن اس نے بچے سے مہربانی اور تلطف سے بات کی اور کہا کہ یہ سب بہت خوب ہے، تم نے اچھا لکھا ہے، شاباش شاباش صرف یہ حرف خراب لکھا ہے اس کو اس طرح لکھنا چاہئے تھا۔ وہ حرف بھی خراب لکھا ہے۔ اس کو ایسا ہونا چاہئے۔ وہ حرف بھی خراب لکھا ہے۔ استاد نے اس سطر کے کئی حروف کو خراب بتایا اور بچے کو بتایا کہ اسے کس طرح لکھنا چاہیئے۔ بقیہ کی تعریف کی تا کہ بچے کی دل شکنی نہ ہو۔ اس اظہار پسندیدگی سے بچے کو تقویت ملی۔ اس طرح رفتہ رفتہ اس کی تعلیم ہوئی اور اس راہ میں اس کو امداد ہوئی۔ (۲۵)

میرے خیال سے جو استاد اس طرح عمل کرتا ہے وہ نہایت دانش مند ہے۔ تعلیم دینے کا رومی کا طریقہ کچھ ایسا ہی ہے۔ ان کے نزدیک انسان کی پوری زندگی سیڑھی جیسی ہے، (۲۶) ایک روحانی سیڑھی۔ یہ اصطلاح جو ان کے استاد سنائی غزنوی کو بہت پسند تھی ان کی تحریروں میں جاری و ساری نظر آتی ہے۔ اور وہ بالکل درست کہتے ہیں کہ جب آپ ایک مینار تعمیر کرتے ہیں تو اس کی بنیاد ایک اینٹ سے ہی اٹھاتے ہیں لیکن اگر بنیاد کی اس واحد اینٹ کی طرف سے لاپروائی برتی جائے تو ساری عمارت کی تباہی میں زیادہ دیر نہ ہوگی (۲۷)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی تعلیم میں اس کا آغاز انتہائی اہمیت رکھتا ہے۔

مولانا کے نزدیک قرآن اور احادیث نبوی ﷺ میں جن فرائض کی پابندی کی تعلیم دی گئی ہے وہ آئندہ ترقی کی قطعی بنیاد کے طور پر انتہائی اہم ہیں لیکن وہ انسان کی پوری شخصیت کی ہم آہنگی کی بات کرتے ہوئے، جب وہ مروجہ صوفیانہ احکام پر عمل پیرا ہوتے ہیں تو روایتی صوفیانہ اطوار کی بڑی دلچسپ تشریح سامنے آتی ہے۔

ان کے نزدیک اور وہی کیا ہر سالک کے لئے روحانی سیڑھی کا پہلا زینہ توبہ ہے۔ بہت سے لوگوں نے مثنوی میں توبۃ النصوح کی کہانی پڑھی ہوگی جس میں حقیقی توبہ کی ضرورت اور اس کی تاثیر کا ذکر کیا ہے لیکن یہ سب ایک دلچسپ کہانی کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ (۲۸)

مولانا کے نزدیک روح کی چھوٹی سے چھوٹی خرابی کو بھی دور کرنا لازمی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر تمہارے دانت میں کیڑا لگ جائے تو دانت نکلوانا ہوتا ہے ورنہ یہ تمہارے سارے جسم میں سمیت پھیلا دے گا۔ اسی طرح چھوٹی چھوٹی برائی یا خرابی کو پوری احتیاط کے ساتھ مٹا دینا ہوگا کہ کہیں وہ پوری روح کو ہی متاثر نہ کر دے۔ سارے قائدین تصوف کی طرح رومی کے نزدیک بھی نفس کے خلاف جہاد جو جہاد اکبر ہے تعلیم کا اہم ترین حصہ ہے۔ نفس صوفیوں کے لئے ہمیشہ ایک پسندیدہ موضوع رہا ہے۔ اسے مختلف علامات اور پیکروں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے جیسے کہ کالا کتا، چوہا، کسی فرعون کی مانند یا سرکش گھوڑے کی طرح یا نافرمان عورت کی طرح یا سانپ کی مانند اور خدا جانے کیا کیا۔ (۳۰) لیکن نفس کی شکل کچھ بھی ہو اس کی فریب کاریوں سے ہوشیار رہنا چاہئے یہ ایسی تعلیم ہے جس کی تکرار مولانا بار بار کیا کرتے تھے اور یہ بھی کہ جب اس راہ میں پیش قدمی کا احساس ہو جائے تو اور زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

''نفس کے دائیں ہاتھ میں تسبیح اور قرآن کا ایک نسخہ ہے اور ایک خنجر اور شمشیر آستین کے اندر ہے۔'' (۳۱)

جب کوئی سمجھنے لگتا ہے کہ اس نے اس راہ کے سارے خطرات پر قابو پا لیا ہے تو نفس کسی اور بڑی چالاکی سے اس کو آدبوچتی ہے۔ مثال کے طور پر اس کو اپنی اطاعت شعاری پر مغرور بنا کر۔ یہ دراصل نفس کی حماقت ہے جو اسے اس قدر سرکش بناتا ہے کیونکہ اگر اس کو معلوم ہو جائے کہ تعلیم کس قدر مفید ہے تو وہ فوراً انسانی عقل اور روح کا تابعدار ہو جائے گا۔ جیسے کہ کوئی باز پکڑ لیا گیا ہو اور وہ شکاری کی تربیت کو قبول نہ کرتا ہو لیکن اگر اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ آخر کار وہ بادشاہ کے ہاتھ پر بیٹھے گا تو فوراً تربیت قبول کرلے گا۔ عقل، نفس کی تربیت میں مددگار ہو سکتی ہے مگر وہ خود ایک ست رو سپاہی یا ایک اچھی رہنما یا نگراں ہے جو بادشاہ کی دہلیز تک پہنچا سکتی ہے لیکن اس کو نہاں خانہ عشق میں (۳۲) داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔

جہاں تک کسی صوفی کی خوبیوں کا تعلق ہے تو کل الی اللہ پر رومی کا بہت زور ہے لیکن وہ اندھے توکل کی تلقین نہیں کرتے بلکہ رسول اکرم ﷺ کی تلقین اعقلها فتوکل یعنی پہلے اپنے اونٹ کو باندھ دو پھر اللہ پر بھروسہ (۳۳) کرو کی پیروی کرنے کی تاکید کرتے ہیں۔ پہلے اپنا کام

کرو پھر اللہ پر توکل کرو یہ ضروری اور مفید ہے۔ مولانا کے نزدیک حقیقی توکل پختہ شخصیت کا مظہر ہے کیونکہ اس راہ میں انسان جتنی دور تک جاتا ہے اللہ پر اس کا بھروسہ بڑھتا جاتا ہے کیونکہ وہ اس طرح اللہ کی سربستہ کارسازیوں کی سمجھتا تاہے۔ اس موقع پر ہمیں اقبال کے بعض اشعار یاد آتے ہیں جن میں وہ توکل کے اعلیٰ مدارج کا ذکر تے ہیں جس کا مطلب ہے انسان کی خودی کا اللہ کی رضا سے پوری طرح ہم آہنگ ہو جانا۔

ہر معلم کے لئے ایک اور اہم نکتہ صبر کا ہے۔ (۳۴) صوفیا ہمیشہ اپنے قارئین اور سامعین کو بتلاتے آئے ہیں کہ اللہ کسی چیز کی تشکیل میں بہت وقت لیتا ہے گو وہ فوراً ہی ہر کام کرنے پر قادر ہے لیکن انسان کو صبر کی تعلیم دینے کے لئے اس نے مثالیں سامنے رکھ دی ہیں۔ اجزائے خام کو انسان بننے تک ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے اور ایک مکمل گلاب کے کھلنے سے پہلے ہزاروں گلستاں کھلتے اور مرجھاتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں میں سب سے زیادہ افضل یعنی رسول اکرم ﷺ کی بعثت سے پہلے لاکھوں لاکھ انسان پیدا اور فنا ہو گئے۔ (۳۵) رومی یہ مثال پیش تو کرتے ہیں لیکن اتنے تواتر سے نہیں جتنی کہ سنائی اور عطار۔ وہ آئے دن کی زندگی کی ایک مثال کے ذریعہ بھی صبر کی تعلیم دیتے ہیں یعنی کسی بچے کی صورت میں پیدا ہونے سے پہلے انسان کی منی کو پورے نو مہینے رحم مادر میں رہنا پڑتا ہے۔ مزید برآں ان کے بہاریہ شعروں میں بھی جن سے ان کا دیوان بھرا پڑا ہے صبر کی تعلیم کے لئے کئی نغمے ہیں کیوں کہ سرما میں درخت حضرت ایوب اور حضرت یعقوب کی طرح صبر کرتے ہیں کہ اللہ انہیں بہار میں خوشنما سبز پوشاک سے نوازے گا جو کہ جنتیوں کی پوشاک ہوگی۔

صبر کا اثباتی پہلو شکر ہے اور یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ مولانا انسان کی روحانی تعلیم میں شروع سے آخر تک منفی پہلوؤں سے کہیں زیادہ مثبت پہلوؤں پر زور دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صبر تو ضروری ہے لیکن جو کچھ بھی وقوع پذیر ہو اس پر شکر کرنا زیادہ ضروری ہے۔ انسان جتنا ہی بڑھتا جاتا ہے اتنا ہی زیادہ اچھی طرح سمجھتا جاتا ہے کہ شکر ہر برائی کا قاطع ہے اور شکر کے ذریعہ ہی عطا کرنے والے کی محبت ملتی ہے۔

شکر فائدوں کا شکار کرنا اور انہیں گرفت میں لانا ہے۔ آپ شکر کی آواز سن کر

اور زیادہ دینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ جب اللہ اپنے بندے سے محبت کرتا ہے تو اسے کسی تکلیف میں بھی مبتلا کرتا ہے اور اگر وہ استقلال کے ساتھ اس کو برداشت کرتا ہے تو اللہ اسے پسند کرتا ہے اور اگر وہ شکر کرتا ہے تو اللہ اس کو منتخب کرتا ہے۔ شکر ایک ایسا قاطع ہے جو غصے کو ترحم میں بدل دیتا ہے۔

مولانا نے یہ بات سلجوقی سلطان عزالدین کو لکھی تھی اور وہ جانتے ہیں اور بار بار فرماتے ہیں کہ درحقیقت شکر انسان کے لئے اللہ کا سب سے بڑا عطیہ ہے۔

بیم ورجا کے درمیان جو قدیم تضاد ہے اس کے متعلق بھی ان کا طرز فکر کچھ ایسا ہی ہے یعنی خوف تو ضروری ہے لیکن یہ امید کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

جب آپ گیہوں بوتے ہیں تو امید رکھتے ہیں کہ یہ اُگے گا اور خوب فصل ملے گی لیکن یہ ڈر بھی لگا رہتا ہے کہ خدانخواستہ اولے باری یا کیڑے لگنے سے فصل تباہ نہ ہو جائے۔ (۳۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ بیم ورجا ہمیشہ ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ رومی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص اچھا کام کرتا ہے تو اس کو ہمیشہ اچھے صلے کی امید ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کو یہ خوف بھی لاحق ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنے فرائض کو ٹھیک طرح انجام نہ دے پائے۔ اس طرح خوف انسان کو زیادہ محنت کرنے کے لئے مہمیز کرتا ہے اور یوں بہتر نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ تاہم امید خوف سے زیادہ ضروری ہے۔ کیونکہ (۳۹)

کیشت کو دانۂ امید دریں خاک بکاشت
کہ بہار کرمش با تو نہ بخشید صدش

مزید یہ کہ خوف ایک ابتدائی مرحلہ ہے لیکن شکر کی طرح رجا بھی اس مرد کامل کا ایک مقام ہے جس کو مراتب اعلیٰ حاصل ہو گئے ہوں۔ لیکن بالآخر بیم ورجا صبر اور شکر اور اسی طرح دیگر متضاد حالتیں اور مقامات بحر وحدت میں (۴۰) غرق ہو جائیں گے۔ (مرد بحر درعما بر تختۂ خوف رجاست)

لیکن بہر حال ایک خاصیت انسان کی پوری زندگی میں ضروری ہے جو کہ فقر ہے اور جس پر پیغمبر اسلام ﷺ کو فخر تھا۔ یہ وہ دایہ ہے جو انسان کو سلیقہ مندی سکھاتی ہے۔ رومی کہتے ہیں کہ

(۴۱) یہ سارے رشتے منقطع کر دینے کے مترادف ہے۔ (گویا فنا کے مترادف ہے) اور اسے شہادہ سے پہلے "لا" سے جوڑا جا سکتا ہے جسے ایک شمشیر براں سے تشبیہ دی جا سکتی ہے یا کسی جھاڑو سے جو قلب میں "ماسوا اللہ" کچھ نہیں چھوڑتا۔

یہاں سے مولانا قدیم صوفیا کی راہ اختیار کرتے ہوئے مصائب اور قربانی کے مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہیں اور آزمائشوں کی اہمیت بیان کرتے نہیں تھکتے اور فرماتے ہیں کہ مصائب کے بعد ہی مقصد کا حصول ہوتا ہے۔ کسی گٹھلی کا تیل نکالنے کے لئے اس کو کچلنا ہوتا ہے یا موتیوں کو نکالنے کے لئے صدف کو توڑنا ہی ہوتا ہے اور خام کھال کو طاقتی چرم بنانے کے لئے اس کو کوٹنا ہی پڑتا ہے۔ زمین میں ہل سے شگاف لگانا ہی پڑتا ہے تاکہ اس میں دانہ ڈالا جا سکے جہاں سڑ گل کر وہ گندم کی صورت میں جلوہ گر ہو اور پھر اس کو چکی میں پیس کر اس کے آٹے کو سینک کر روٹی بنائی جائے جسے اتنا چبایا جائے کہ وہ انسان کی غذا بن جائے اور بالآخر اس کی روح کا جزو بن جائے۔ عرق کے شراب میں تبدیل ہونے کے لئے اس کی تخمیر ضروری ہے تب ہی اس میں محبت کا نشہ پیدا ہوگا چنانچہ تکالیف وہ اہم ترین وسیلہ ہیں جس کے ذریعہ طہارت نفس ہوتی ہے۔ ایک قصے کے ذریعے جس سے ان کے تقریباً ہمعصر جرمن میسٹر ایکہارٹ کے اقوال کی یاد تازہ ہو جاتی ہے مولانا قرآن میں مذکور حضرت عیسیٰ کی ولادت کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔ جب حضرت مریم نے کھجور کے ایک خشک درخت کے نیچے پناہ لی (سورہ ۱۹-۲۳)۔ جب حضرت مریم درد کی شدت سے اس درخت سے لپٹ گئیں تو اس خشک درخت نے ان پر کھجوریں برسا دیں۔ تکلیف نہ ہوتی تو قوت روحانی آزاد نہ ہوتی! روح مسیحائی وجود میں نہ آتی۔ (۴۴)

آں مریم درمیند یابد   تازہ رطب تر جنی را

مولانا کی تعلیم اس قدیم صوفیانہ نظریے پر بنی ہے "موتو قبل انت موتو" (موت سے پہلے مر جاؤ) یعنی ایک ارفع تر روحانی سطح پر پھر پیدا ہونے کے لئے اپنے وجود کے ایک ایک لمحے کو قربان کر دو۔ ہر لمحہ اپنے بعض اسفل خصائص کو ترک کرو اور "تخلقو باخلاق اللہ" یعنی اپنے اندر خصائص الٰہیہ پیدا کرو۔ خصائص کے اسی طرح تبدیل ہونے سے ہی روح پختہ تر ہو سکتی ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ مولانا کی ایک بڑی پسندیدہ حدیث پیغمبر اسلام ﷺ کے یہ الفاظ ہیں

''اسلمہ شیطانی''۔ آپ اس واقعہ سے واقف ہوں گے کہ ایک بار جب رسول ﷺ شیطان کے بارے میں گفتگو کر رہے تھے (جو تقریباً نفس کے مترادف ہے) تو آپ سے سوال کیا گیا کہ آپ کے شیطان کا رویہ کیا ہے تو آپ نے فرمایا ''اسلم الشیطانی'' یعنی میرے شیطان نے میرے سامنے پوری طرح ہتھیار ڈال دیئے ہیں اور وہی کرتا ہے جو کچھ کرنے کا میں اسے حکم دیتا ہوں۔ شاید یہ بہترین مثال ہے جسے رومی نفس کی تعلیم دیتے وقت استعمال کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک نفس کی تعلیم کا مطلب سفلی خصائص کو ختم کرنا نہیں ہے بلکہ ان کو مبدل کرنا اور ان کی تطہیر کرنا مقصود ہے یہاں تک کہ ہر احساس، ہر خاصیت حصول تکمیل کا وسیلہ بن جائے جیسا کہ وہ ایک اور مثال میں فرماتے ہیں۔ ایک بڑا شاطر چور معمول کی زندگی اختیار کرنے کے بعد بہتر پولیس والا بن سکتا ہے کیونکہ وہ چوری کے سارے طریقوں اور اس راہ کی ساری چالوں سے نفس کی طرح سے واقف ہوتا ہے۔ اگر محبت کے ذریعہ اس میں ایک بار تبدیلی آجائے تو وہ اللہ کی بندگی میں بہت معاون ہو سکتا ہے۔ پہلے والا بے قابو گھوڑا اب انسان کا خدمت گزار بن کر اسے محبوب کی دہلیز تک پہنچاتا ہے۔ (۴۸)

چنانچہ رومی کہتے ہیں سب سے بڑا معجزہ طے المکان یا بروز جیسے خارجی معجزے (ایک ہی وقت کئی جگہ نظر آنا) اور اسی طرح کی دیگر پرکشش حرکات نہیں ہیں۔ قدیم مشرقی ایران کے صوفی ابوسعید ابوالخیر (وفات ۱۰۴۹) کی طرح مولانا یوں اظہار خیال کرتے ہیں۔

> کسی شخص کا یہاں سے ایک دن یا ایک لحہ میں کعبہ پہنچ جانا کوئی حیرت ناک یا معجزاتی بات نہیں ہے۔ یہ معجزہ تو باد سموم بھی کر دکھاتی ہے جو ایک دن یا ایک لحہ میں جہاں چاہے پہنچ جاتی ہے۔ اصل معجزہ تو یہ ہے کہ اللہ تمہیں ایک ادنی حالت سے ارفع حالت میں لاتا ہے، تم وہاں سے یہاں تک سفر کرتے ہو، ناآگہی سے ہوشمندی تک، بے جان سے زندگی تک۔

یہ سفر یقیناً انسان کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ اللہ کی فعال محبت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے جو انسان کو آواز دیتا ہے، متوجہ کرتا ہے بشرطے کہ اس راہ عشق میں وہ اپنی ساری اسفل خواہشات کو قربان کرنے کے لئے تیار ہو لیکن افسوس کہ انسان اکثر و بیشتر اپنی اس ارفع حیثیت کو بھول جاتا

ہے۔ وہ بھول گیا ہے کہ اللہ نے اس کو اس زبردست امانت کا امین بنایا ہے جسے آسمان اور زمین کو سنبھالنے کے لئے دیا گیا تو وہ اس بار کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہ ہوئے (سورہ ۳۳-۷۲)۔ انسان بھول گیا کہ روز الست اللہ نے ''الست بربکم'' (کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟) کہہ کر (سورہ ۷۔۱۷۱) اس سے خطاب کیا تھا اور اس طرح اس کو اپنا بندہ اور عاشق بنالیا تھا۔ (۴۹) اور وہ یہ بھی بھول گیا کہ اللہ نے اس کو زمین پر اپنا خلیفہ کہا تھا (سورہ ۲۔۲۹) (۵۰) (آدم اضطراب اوصاف علوست، آدمی برخسنگ کرمنا سوار) اور فرمایا تھا کہ ہم نے اولاد آدم کی عزت افزائی (کرمنا) کی ہے (سورہ ۱۷۔۷۲)

جیسا کہ میں نے شروع میں ہی کہا انسان ایک دوہری مخلوق ہے۔ اسے ایک بطخ سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جو آدھی زمین پر اور آدھی الوہیت کے سمندر میں رہتی ہے۔ بقول رومیؔ وہ ''شہد کی مکھی اور سانپ کا مرکب ہے''۔ (۵۱) انتہائی افسوسناک حقیقت یہ ہے کہ انسان اپنی ملکوتی صفات کو بھول جاتا ہے اور اس روح کو بھی جو آدم میں پھونکی گئی تھی۔ مثنوی میں ایک قصہ بیان کیا گیا ہے جسے رومی نے بارہویں صدی کے عظیم فارسی قصیدہ گو انوری سے مستعار لیا ہے۔ وہ یوں ہے کہ ایک شخص کسی کے گھر میں چھپ گیا کیوں کہ بادشاہ کو گدھوں کی تلاش تھی۔ لیکن گھر کے مالک نے کہا ''مگر تم تو گدھے نہیں ہو'' تو اس نے جواب دیا کہ کیا پتہ۔ تب اس کو یاد آیا کہ وہ گدھا نہیں ہے بلکہ عیسیٰ کی طرح ہے جو ایک روحانی وجود ہے۔ (۵۲) رومی سورہ یوسف (۱۲-۷۲) کی طرف ایک لطیف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان اناج کے اس تھیلے کی طرح ہے جس میں بادشاہ کا قیمتی پیالہ چھپایا گیا ہو لیکن وہ بالکل بھول گیا ہو کہ کوئی پیالہ تھا بھی کہ نہیں۔ (۵۳) اکثر اس کی حرکتیں اس شخص جیسی ہوتی ہیں جو ایک عمدہ ہندوستانی شمشیر لے کر اس کو دیوار میں کھونس دیتا ہے اور اس کو مناسب طور پر استعمال کرنے کے بجائے اپنا کدو اس پر لٹکا دیتا ہے۔

انسان کو جاننا چاہئے کہ تعلیم کا اصل مقصد حقیقی مرد خدا پیدا کرنا ہے۔ جو عہد الست کو اور اللہ کی طرف سے سونپی ہوئی امانت کو یاد رکھے۔ جب تک وہ اس دنیا سے چپکا رہتا ہے یا دوسری دنیا کی مسرتوں میں گم رہتا ہے اس وقت تک وہ حقیقی مرد نہیں بن سکتا، مخنث رہتا ہے جس پر کسی بچے کو بھی ہنسی آئے۔ (۵۴) اور رومیؔ کی ایک مشہور غزل جس میں وہ فرماتے ہیں'' انسانم

آرزوست''، بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اقبالؔ اسی کے حوالے سے انہیں 'جاوید نامہ' کی ابتداء میں یاد کرتے ہیں (۵۵)

راہ سلوک میں جس کی تعلیم مولانا رومی کتنی ہی علامات اور طرح طرح کے پیکروں کے ذریعہ دیتے ہیں صحیح رفاقت اور صحیح رہنما کے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ انسان اکیلے ہی چلنے کی کوشش کرسکتا ہے لیکن کارواں میں چلنا زیادہ محفوظ ہوتا ہے بشرطے کہ اہل کارواں دلدار ہوں۔ کتنے ہی لوگوں نے صرف تجارت کی غرض سے ہندوستان اور ہرات کا سفر کیا یا بہت سے لوگوں کو جنہیں ترکستان یا چین کے سفر میں کچھ نہ ملا سوائے فریب اور نفرت کے (۵۱)۔ اس سے بھی زیادہ خطرناک بات گمراہ کن رہنماؤں کی تقلید ہے۔ ان رہنماؤں کی مثال اس اندھے کی سی ہے جس کے پاؤں غلاظت میں پڑ گئے ہوں لیکن ان کی سمجھ میں نہ آتا ہو کہ اتنی بدبو کیوں آرہی ہے جب کہ ان کی پھیلائی ہوئی بدبو ایسی ہوتی ہے جس سے جنت میں حوروں کے دماغ بھی گھوم جائیں۔ (۵۷)

راستے میں بہتیرے خطرناک ہم سفر بھی ہوتے ہیں۔ ان میں حریصوں کا ذکر سب سے پہلے آئے گا لیکن انتہائی ذہین اور بال کی کھال نکالنے والے فلسفیوں کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔ خارجی علوم کو اگر ان کی روحانی اصل سے الگ کر دیا جائے تو ان کی کیفیت اصطبل کی سی ہوگی جہاں جانور چند دنوں رکھے جاتے ہیں۔ حق سے بے تعلق خارجی علوم کے خطرات پر رومیؔ کے اصرار سے پیام مشرق میں اقبال کی وہ نظم یاد آتی ہے جس کا عنوان ہے علم و عشق اور جس میں وہ بے روح بے عشق اور خالص تجزیاتی علمیت کے خطرات بیان کرتے ہیں۔ رومیؔ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ وہ شخص جو اپنی ساری علمیت کے باوجود لفظ حق کا غلط مطلب نکالتا ہے ایک مکھی کی طرح ہے، اس کا تخیل گدھے کے پیشاب کے مانند ہے اور اس کے تصورات محض خس و خاشاک ہیں۔ (۵۸)

رومی یہ گلہ بھی کرتے ہیں، اور یہ گلہ ہر صوفی کو ہر زمانے اور ہر مقام پر رہا ہے کہ اپنے وقت کے عظیم عالموں کو ان تمام خارجی مسائل کا علم اور فہم ہوتی ہے جو بنیادی طور پر بے سود ہوتے ہیں مگر اس چیز کو نہیں جانتے جو واقعی باوزن ہے اور ان سے قریب ترین ہے یعنی ان کی اپنی روح۔ (۵۹)

پھٹے حال معمولی فلسفی 'فلاسفک' (۶۰) کو چیزیں دیوار پر سائے کی طرح نظر آتی ہیں (یہاں افلاطون کا اثر صاف نظر آتا ہے) اور وہ منطقی شواہد کے ذریعے خدا کے وجود کو ثابت کرنے

کی کوشش کرتا ہے۔ 'فیہ مافیہ' میں ایک قصہ بیان کیا گیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا اور شمس الدین (۶۱) کے درمیان کیسا عجیب مزاح ہوا کرتا تھا۔

ایک طالب علم نے شمس کی موجودگی میں کہا کہ ''میں نے ایک قطعی ثبوت کے ساتھ خدا کے وجود کو ثابت کر دیا ہے''۔ اگلی صبح کو ہمارے پیر و مرشد شمس الدین نے کہا کہ ''گزشتہ رات فرشتے آئے اس شخص کو مبارک باد پیش کرتے ہوئے اور کہا کہ الحمدللہ اس نے ہمارے خدا کے وجود کو ثابت کر دیا۔ اس نے کم سے کم کسی اور مخلوق کو نقصان تو نہیں پہنچایا''۔

لالچی، بدخو، حاسد اور انتہائی دانش مند لوگوں کے علاوہ ظاہر دار صوفی بھی ہیں جو اپنے سروں کو منڈا کر کدو کی طرح چکنے کر لیتے ہیں اور اونچی اونچی دین داری کی باتیں کر کے سادہ دل لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں۔ (۶۲) یہ لوگ انسان کی روحانیت کے لئے انتہائی خطرناک ہیں اور انہیں دیکھ کر ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ قلت الطعام، قلت المنام اور قلت الکلام یعنی کم کھانا، کم سونا، اور کم بولنا جیسی قدیم صوفیانہ تعلیم پر عمل نہیں کرتے۔ وہ مسلسل بولتے رہتے ہیں۔ بیس آدمیوں سے زیادہ کھا جاتے ہیں اور اصحاب کہف کی طرح سوتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ اور خواجہ میر درد کی تحریروں میں بھی ایسی ہی شکایتیں ملتی ہیں جو اپنے معاصر صوفیوں کو ''کرامت فروشاں'' کہتے ہیں (جو لوگوں کو متوجہ کرنے کے لئے کرامات دکھاتے ہیں) لیکن صرف اولیاء اللہ ہی انتہائی بلندیوں تک پہنچتے ہیں اور اللہ سے وابستگی رکھتے ہیں اور ان کا عمل ثانوی اسباب کے بغیر ہوتا ہے۔

مرد خدا مست است بے شراب (۶۳)

ایسے لوگ ہی دوسروں کے تزکیے کا حقیقی وسیلہ بن سکتے ہیں اور انسان کو انہی کی مکمل تابعداری کرنی چاہئے اس بچے کی طرح جو کوئی دنیاوی پیشہ سیکھنا چاہتا ہے۔

''جب کسی بچے کو کسی درزی کے یہاں کام سیکھنے کے لئے رکھا جاتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے مالک کا حکم مانے۔ اگر وہ کوئی پیوند لگانے کو کہے تو لگا دے، اگر گوٹ لگانے کو کہے تو گوٹ لگا دے۔ اگر وہ اس پیشے کو سیکھنا چاہتا ہے تو اس کو اپنی من مانی سے بالکل باز رہنا پڑے گا اور اپنے مالک کے احکام کی پوری

پابندی کرنی ہوگی۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کسی رہنما کے بغیر دو دن کا راستہ دو سو برس لے لیتا ہے"۔

جب ہم انسان کی ترقی اور اس کی تعلیم کی بات کرتے ہیں تو فوراً ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا انسان کی تعلیم ہو بھی سکتی ہے؟ کیا اس راہ میں ازلی موانع نہیں ہیں؟ انسان کی خودمختاری اور تقدیر کے درمیان کیا تعلق ہے؟

حیرت کی بات یہ ہے کہ اس علم کے باوجود کہ ہر کام اللہ کی طرف سے ثانوی اسباب کے بغیر ہوتا ہے اور یہ کہ "انسان اللہ کی دو انگلیوں کے درمیان ایک قلم کی طرح" ہے رومی انسان کے قادر ہونے اور اس کی اہمیت کی تشریح حد درجہ توجہ صرف کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان ایک اونٹ کی طرح ہے جس پر "خودمختاری" کا بار لدا ہوا ہے اور وہ صرف اللہ سے دعا کر سکتا ہے کہ وہ اس بار کو اچھے مصرف میں لا سکے اور صرف اچھی چیزیں اس پر لادی جائیں۔ (۶۵)

اشترے ام لاغرے و یشت ریش
زختیار ہمچو پالاں مشکل خویش

ایک کہانی جو مولانا کو خاص طور سے اچھی لگتی رہی ہوگی کیونکہ وہ فیہ مافیہ اور مثنوی دونوں میں بیان کی گئی ہے اس شخص کی ہے جو کسی باغ سے سیب چوری (۶۶) کرتا ہوا پکڑا گیا تھا۔ اس نے سیب کے درخت پر بیٹھے ہوئے باغبان سے کہا کہ یہ ہماری قسمت میں تھا اور سیب کی چوری کرنا پہلے ہی سے ہماری تقدیر میں لکھ دیا گیا تھا لیکن باغبان نے اس کو پکڑ کر نیچے کھینچا اور "اللہ کے حکم کی لاٹھی سے" اس کی اچھی طرح پٹائی کی۔ بالآخر اس شخص کو یہ اعتراف کرنا پڑا کہ وہ اپنی بدنیتی کی وجہ سے چوری کر رہا تھا نہ کہ اللہ کے ازلی فرمان کی وجہ سے۔ اس قصے سے رومی کی فکر کی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے "قد جفع القلم" یعنی قلم سوکھ چکا ہے۔ جس کا مطلب یہ بتاتا ہے کہ انسان کی تقدیر میں جو لکھا ہے وہ امٹ ہے۔ رومی کے نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر چیز، ہر کام، ہر چھوٹی سے چھوٹی حرکت روز ازل ہی مقدر کر دی گئی ہے بلکہ یہ ہے کہ ہر نیک کام کا اجر ہے اور ہر برے کام کی مناسب سزا۔ ان کے خیال سے "قد جفع القلم" کا اصل مطلب یہی سادہ اصول ہے کیونکہ وہ طرح طرح سے یہی بات

بیان کرتے ہیں کہ:

تم حنظل بو کر گنا نہیں کاٹ سکتے۔(۶۸)

گھٹیا اور بدنما سامان سے کپڑے تیار کر کے عمدہ اور خوبصورت لباس نہیں پہنے جا سکتے کیونکہ جو سوت کاتا ہے اور کپڑا بنا ہے اسی کو تو پہننا پڑے گا۔ چنانچہ ان کی ایک بڑی پسندیدہ حدیث ہے "الدنیا مزرع الآخرۃ" یعنی یہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ آدمی یہاں جو کچھ بوئے گا اسی کے پھل آخرت میں پائے گا۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ دنیا سونے والے کا خواب ہے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ اس صورت میں انسان کو موت کے بعد اس خواب کی تعبیر ملے گی۔ اس کے لئے موت آئینے کی طرح سامنے آئے گی جس میں وہ اپنی بدصورت یا خوبصوت شکل کسی نیگرو جیسی یا خوبرو ترک جیسی دیکھے گا۔ دنیا میں جیسی زندگی اس نے گزاری ہوگی اسی کے مطابق وہ ہوگا۔(۷۱) ایک طویل غزل میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ انسان کے اعمال کس طرح قبر سے آگے بھی بصورت پیکر اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ اول اول تو یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے لیکن پڑھنے والوں کو متاثر ضرور کرتی ہے۔

> تمہارے اخلاق حسنہ تمہاری موت کے بعد آگے آگے جائیں گے۔ یہ خوبیاں مہ جبینوں کی طرح فخریہ چل رہی ہوں گی۔ جسم کو طلاق دینے کے بعد تم قطار در قطار حوریں دیکھو گے۔ مسلم شعار عورتیں پرہیزگار اور متقی خواتین (سورہ ۶۶۔۵) بیشمار خوبیاں تمہارے جنازے کے آگے بھاگ رہی ہوں گی۔ یہ نیک خصلتیں کفن میں تمہاری دوست ہونگی۔ وہ تمہارے بیٹے بیٹیوں کی طرح تم سے چپکی ہونگی اور تمہارے لباس تمہاری فرماں برداری کے تانے بانے بنے ہوں گے۔(۷۲)

اس صورت میں تعلیم مولانا کے نزدیک مرکزی مسئلہ ہے۔ مثنوی کے ایک شعر میں انہوں نے جو کچھ فرمایا ہے اقبال کا فلسفہ خودی اسی سے متاثر رہا ہے۔

> جب بیل اپنے کاندھے پر جوا نہیں رکھنے دیتا تو لوگ اس کو مارتے ہیں اس لئے نہیں مارتے کہ اس پر کیوں نہیں لگائے ہیں۔(۷۳)

بلکہ اس لئے کہ بیل اسی لئے بنایا گیا ہے کہ کندھے پر جوا رکھے اور خدمت کرے لیکن پر لگا کر اڑنا اس کا کام نہیں ہے۔ اس کی انفرادی حیثیت اس کی اجازت ہی نہیں دیتی۔ رومی کا کہنا ہے کہ ہر کسی کے ذاتی اور انفرادی امکانات کے مطابق اس کے ساتھ سلوک کیا جاتا ہے (اسی کو اقبال خودی کہتے ہیں) اس کو موجود ہونا چاہیے اور عروج کمال تک پہنچنا چاہئے۔

چنانچہ مولانا ایک عملی اخلاقیات کی تشکیل کرتے ہیں۔ ایک وزیر معین الدین پروانہ منگولوں کے خلاف جنگ میں مصروف تھے اور انہیں قونیہ سے دور رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ایک روز مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ شکایت کی کہ مسلسل سیاسی مصروفیات اور مسلسل جنگ کی وجہ سے انہیں اللہ کے کلام اور احادیث رسول ﷺ کے مطالعے اور دیگر اعمال نیک کی فرصت ہی نہیں ملتی تو مولانا نے فرمایا:

> یہ کام بھی تو اللہ کے لئے کئے جانے والے کام ہیں کیونکہ یہ بھی تو مسلمانوں کی آبادی کے لئے امن وسلامتی قائم کرنے کا ذریعہ ہیں۔ تم نے خود اپنی ذات کو اپنی املاک کو، اپنے جسم کو قربان کر دیا ہے تا کہ کچھ مسلمان امن اور دلجمعی کے ساتھ اللہ کی اطاعت کر سکیں۔ اس لئے یہ بھی ایک نیک کام ہے۔

یہ بات اس وزیر کو سمجھانے کی غرض سے وہ ایک مثالی کیفیت کو بیان کرتے ہیں جو ان کا خاص طریقہ ہے۔ فرماتے ہیں:

> گرم غسل کی مثال کو لو۔ اس کو حرارت چولہے میں جلائے جانے والے ایندھن سے ملتی ہے جیسے کہ سوکھی گھاس، گوبر یا ایسی ہی کوئی چیز۔ اسی طرح اللہ تبارک و تعالی ایسے اسباب پیدا کرتا ہے جو بظاہر برے اور ناخوش گوار مگر دراصل تائید الٰہی کا وسیلہ ہوتے ہیں۔ گرم غسل کی طرح ان اسباب سے گرم ہو کر انسان میں حرارت پیدا ہوتی ہے اور وہ سارے لوگوں کو فائدہ پہنچاتا ہے (۴۷)

مولانا کو اس میں شک نہیں ہے کہ اس دنیا میں جو کچھ بھی کیا جاتا ہے اس کا ایک مثبت پہلو ہوتا ہے اور ایک اعلی مقصد ہوتا ہے۔ گو اس کے پیچھے کارفرما مخفی دانش ربانی کو سمجھنے سے انسان قاصر ہوتا ہے۔ اسی سے مولانا کے اس نظریے کی تشکیل ہوتی ہے کہ ساری دنیا مستقلاً حکم الٰہی کے

تابع ہے۔ اور یہ تصور قرآن کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے۔ وہ اسی بات کو شاعرانہ زبان میں بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سارے ایٹم اللہ کی فوج ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے اس دنیا کو ایک خیمے کی طرح بنایا ہے اور اس خیمے میں ہر کسی کو کچھ نہ کچھ کرنا ہوتا ہے۔ کوئی رسی بنا تا ہے، کوئی کھونٹے گاڑتا ہے، کوئی سامان کو درست کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ ہر شخص کا ایک بنیادی فرض ہوتا ہے یعنی اللہ کے اس خوبصورت خیمے کو بنانے اور درست رکھنے میں مدد کرنا۔

> کوئی کہتا ہے کہ اگر میں خیمے کی طنابیں نہ بناؤں تو یہ کیسے ٹکے گا؟ دوسرا کہتا ہے کہ اگر میں میخ نہ بناؤں تو طنابیں کہاں باندھی جائیں گیں؟ ہر کوئی جانتا ہے کہ وہ سب اس بادشاہ کا غلام ہے جو اس خیمے میں بیٹھ کر اپنے محبوب کا دیدار کرے گا۔ اگر پارچہ باف بننے کا کام ترک کر دے اور وزیر بننے کی کوشش کرنے لگے تو ساری دنیا برہنہ اور ننگی رہ جائے گی۔ چنانچہ ہر شخص کو اس کے فن سے دلچسپی دی گئی اور اس میں مسرت عطا کی گئی تا کہ وہ مطمئن رہے۔

اور اس خیمے کے اندر کام کرنے والا ہر شخص اپنی طرح سے خدا کی تعریف بیان کرتا ہے۔

> ''ایک تعریف رسّی بنانے والے کی، ایک خیمے کا کپڑا بننے والے کی، ایک خیمے کی بلّیاں بنانے والے کی، ایک میخیں بنانے والے کی، ایک تعریف ان درویشوں کی ہے، جو اسی خیمے کے اندر بیٹھ کر بصمیم قلب مراقبہ کرتے ہوں۔ (۷۵)

ہر کام جو بظاہر ایک دوسرے سے متضاد نظر آتا ہو خالق کی حمد و ثنا کے لئے ہے اور وہی شخص جو اس دنیا کو خدا کی تخلیقیت کا اظہار سمجھے گا اپنے خالق کی محبت کا حق دار ہوگا۔ اللہ ہر کام کو خود اپنے لئے پیدا کرتا ہے گو انسان اسے نہیں سمجھتے۔ اسی لئے مولانا فرماتے ہیں:

> بہت سے لوگ ایک مختلف مقصد کے لئے کام کرتے ہیں جب کہ اللہ کی مرضی کچھ اور ہوتی ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کی مرضی یہ تھی کہ محمد الرسول اللہ ﷺ کے مذہب کو فضیلت حاصل ہو اور وہ تمام عالم میں پھیلے اور ہمیشہ دائم و قائم رہے۔ سو دیکھئے کہ قرآن کی کتنی اور کیسی کیسی تفسیر میں لکھی گئیں۔ لکھنے والوں کا مقصد خود اپنی عقیدت کا اظہار کرنا تھا۔ زمخشری نے اپنی تصنیف 'کشاف' کو

قواعد کی موشگافیوں، کثرت الفاظ اور صنائع سے بھر دیا ہے تا کہ خود اپنی علمیت
کا مظاہر کرے لیکن ایسا اللہ کی مرضی کی تکمیل کے لئے بھی ہوا یعنی محمد الرسول
اللہ ﷺ کے مذہب کی عظمت کے لئے۔ چنانچہ سارے لوگ اللہ ہی کے
لئے کام کرتے ہیں اگر چہ اس کے مقصد سے آگاہ نہیں ہوتے۔ (۷۶)

جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ اللہ کی تعریف کے لئے یا اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اس لئے رومی پارچہ باف اور وزیر کو، سبزی فروش اور قصاب سبھی کو تعلیم دیتے ہیں کہ اپنے کام کو دیانت داری کے ساتھ کریں اور سمجھیں کہ جو کچھ کر رہے ہیں اس سے اللہ کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔

اب تعلیم کے متعلق مولانا کے رویے کے ایک اور آخری پہلو پر نظر ڈالیں جو میرے خیال سے بہت اہم ہے۔ مولانا اکثر ہمیں یاد دلاتے ہیں کہ 'المومن مراۃ المومن' یعنی مومن مومن کا آئینہ ہے۔ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے لئے اور دوسروں کے لئے بھی کرتا ہے۔ وہ دوسروں میں جو کچھ دیکھتا ہے اسے اپنی خوبی یا خرابی کے طور پر بھی دیکھنا چاہئے۔

کسی ہاتھی کو پانی پلانے کے لئے کنوئیں پر لے گئے۔ وہ پانی میں اپنا عکس دیکھ
کر پیچھے ہٹ گیا۔ اس شخص نے سمجھا کہ وہ ایک اور ہاتھی دیکھ کر ہٹ گیا ہے اور
یہ نہ سمجھا کہ وہ خود اپنے ہی کو دیکھ کر ہٹ گیا تھا۔ (۷۷)

ساری بری خصلتوں کا یہی حال ہے کہ جب وہ خود اپنے اندر ہوتی ہیں تو ان کا احساس نہیں ہوتا لیکن جب انسان اسی برائی کو کسی اور میں دیکھتا ہے تو اس سے گریزاں ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کے پھوڑا نکل آئے تو اسے دیکھ کر اسے کراہت نہیں ہوتی لیکن کسی اور شخص میں اسی مرض کو دیکھ کر گھبرا اٹھتا ہے۔ اس لئے انسان کو چاہئے کہ جو کام بھی کرے دوستوں کو نظر میں رکھ کر کرے اور اگر وہ کسی اور شخص میں نفرت یا لالچ یا کسی اور خرابی کو ناپسند کرتا ہے تو اسے دیکھنا چاہیے کہ یہ خرابیاں خود اس کے اندر بھی تو نہیں ہیں یا اس میں ایسی خاصیتیں تو نہیں ہیں جن سے اس کا ہمسایہ اتنا ہی پریشان ہوتا ہو۔

رومی اس سادہ اور عام حقیقت کو جو صوفیوں کو ہمیشہ سے عزیز رہی ہیں ایک اور خوبصورت مثال کے ذریعہ بیان کرتے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی تعریف کرتا ہے تو یہ بات خود اس پر پلٹ آ کر آتی ہے کہ اس طرح دراصل وہ خود اپنی تعریف و تحسین کر رہا ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنے باغ میں پھول اور خوشبودار پودے لگاتا ہے اور اپنے آپ کو جنت میں موجود پاتا ہے۔ عین یہی حال اس شخص کا بھی ہے جو دوسروں کے بارے میں اچھی باتیں کرتا ہے... مگر جب کوئی شخص کسی اور کے بارے میں بدگوئی کرتا ہے تو وہ شخص اس کی نظروں سے گر جاتا ہے اور وہ دوسرا شخص جب بھی اسے یاد کرتا ہے اور جب بھی اس کی شبیہہ اس کی نگاہ میں آتی ہے تو اسے لگتا ہے جیسے اس کی آنکھوں میں کوئی سانپ یا کوئی کانٹا آ گیا ہے۔

اب جب کہ تم صبح و شام اپنے چاروں طرف پھولوں اور جنت ارضی کے درمیان رکھ سکتے ہو تو پھر کانٹوں اور سانپوں کو اپنے اطراف کیوں جمع کرتے ہو۔ ہر کسی سے محبت کا سلوک کرو تا کہ تم ہمیشہ پھولوں کے درمیان رہ سکو... یہی وجہ ہے کہ اہل اللہ ہمیشہ تمام انسانوں سے محبت کرتے ہیں اور ان کے بارے میں نیک خواہشات رکھتے ہیں۔ (۷۸)

یہی شاید رومی کی تعلیمات کا اصل جوہر ہے۔

مگر ہمیں اپنے آپ سے یہ سوال بھی کرنا چاہیے کہ ان تعلیمات پر عمل کس طرح ممکن ہے؟

ہم نے روحانی سیڑھی کے بارے میں ان کا ارشاد سن لیا اور انہیں بچوں کے ساتھ کھیلتے، انہیں مکتب لے جاتے اور انہیں معلم عشق کے حوالے کرتے دیکھ لیا۔ انہوں نے توبہ استغفار، امید، تشکر کے مراحل میں ہماری رہنمائی کی اور بتایا کہ عشق کے ذریعہ اپنے نفس کو کس طرح قابو میں کر کے اسے ایک کارآمد اور مثبت شکل دی جا سکتی ہے۔ مولانا رومی کے مطابق عشق وہ واحد طاقت ہے جو انسان کو روحانی زینے کے ذریعے کر محبوب حقیقی تک پہنچنے کا اہل بنا سکتی ہے اور یہی وہ طاقت ہے جو پتھروں کو ہیرے جواہرات میں تبدیل کر سکتی ہے۔ یہی عشق جو انسان کی التجاؤں کو الفاظ کی شکل میں ظاہر ہونے سے پہلے ہی سن لیتا ہے وہ طاقت ہے جس نے رومی کو ایسا کامل معلم بنا دیا۔ انہوں نے راہ سلوک کا سفر شمس الدین کے پر جوش عشق سے شروع کیا تھا، ایک ایسا عشق

جس نے انہیں اپنے لپکتے ہوئے شعلوں میں جلا کر خاک کر دیا۔ اور پھر صلاح الدین کی قربت میں، جوان کا آئینہ تھے، انہیں قرار آیا اور آخر کار، مثنوی کو املا کرانے کے دوران وہ خلق کے پاس لوٹ آئے تا کہ نیم دائرہ مکمل ہو جائے اور صرف وہ شخص ہی جس نے اس نیم دائرے کو مکمل کر لیا ہو اور زندگی کی عظیم ترین طاقت کی حیثیت سے عشق الٰہی کے تجربے سے گذرا ہو اپنے مریدوں کو اس عشق کی جھلکیاں دکھا سکتا ہے۔ عشق الٰہی ایسا کامل محرک ہی، میری نگاہ میں، ایک کامل معلم ہو سکتا ہے۔

حواشی

۱۔ Discourses of Rumi صفحہ ۱۱۸

۲۔ تصوف پر قدیم ترین فارسی رسالہ ہجویری کے کشف المحجوب میں ایسا ہی ہے۔ ترجمہ Reynold A. Nicholson (لندن - لندن ۱۹۱۱ء، صفحہ ۴۲، مولانا عبدالرحمٰن جامی نفحات الانس ترتیب: ایم توحیدی پور (تہران ۱۳۳۵ ش ر ۱۹۵۷ء، صفحہ ۳۳

۳۔ آر. اے. نکلسن: ترتیب، ترجمہ اور تشریح: مثنوی معنوی ۸ جلدیں (لندن-لندن ۱۹۲۵-۱۹۴۰)

۴۔ دیوان کبریا کلیات شمس، ترتیب: بدیع الزماں فروز انفر، دس جلدیں (تہران، ۱۳۳۶ ش، ۱۹۵۷) محولہ نظمیں

۵۔ "فیہ ما فیہ" کے کئی ایڈیشن ہیں۔ اے. جے. آربری کے ترجمہ سے حوالے دیئے ہیں۔ Discourses of Rumi (لندن۔ جان امرے ۱۹۶۱ء)

۶۔ مکتوبات۔ ترتیب: وائی۔ جمشیدی پور۔ غلام۔ ایچ۔ امین (تہران ۱۳۳۵ء شہ ۱۹۵۶ء) ترکی ترجمہ: عبدالباقی گوپسی نارلی۔ استنبول ۱۹۶۳ء اس میں بہترین شرحیں شامل ہیں۔

۷۔ شرح کے لئے دیکھئے شمل کی Triumphal Sun (لندن دی ہیگ)۔ ایسٹ ویسٹ پبلی کیشنز: ص ۳۰۔۳۱۔

۸۔ مثنوی دفتر ششم۔ شعر ۱۵۲۹

۹۔ مثنوی دفتر چہارم شعر ۷۸۹

۱۰۔ مثنوی دفتر پنجم شعر ۲۴۹۷

۱۱۔ م۔ د۔ اول ش۔ ۱۳۶

۱۲۔ م۔ د۔ سوم ش۔ ۵۱۷ دیوان۔ شعر ۱۰۹۳

۱۳۔ ۱۵۲، Discourses

۱۴۔ دیکھئے ۵۸۔۱۵۷ Discourses

۱۵۔ م۔ د ششم ۴۸۹۸ (پوری مثنوی کے آخری اشعار میں سے ایک)

۱۶۔ ۱۳۱۔۱۲۴ The Triumphal Sun میں دیکھئے "Children in Rumis Inagery"

۱۷۔ م۔ سوم ش ۱۵۳ الف ایف

۱۹۔ دیوان ش ۱۴۷۲

۲۰۔ م۔ د ششم ش ۱۴۳۳

۲۱۔ دیوان ش۔ ۱۶۵۷

۲۲۔ م۔ د۔ ششم ش ۴۵۳ م۔ د۔ سوم ش ۲۶۳۶ دیوان ش ۱۳۵۳

۲۳۔ م۔ د چہارم ش ۲۵۷۷۔ دیوان۔ ش ۱۱۹۶

۲۴۔ م۔ د۔ سوم ش ۱۵۲۲۔ مفلس معلم کا قصہ بھی ۱۲۵ Discourses میں پڑھئے جو کہ ایک غزل میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

۲۵۔ Discourses ۱۶۱

۲۶۔ دیکھئے The Triumphal Sun میں "The Spiritual Ladder" ۳۱۹۔ ۲۸۹

۲۷۔ Mektublar Nr . CVI

۲۸۔ م۔ د۔ پنجم ش ۲۲۲۷ ایف ایف

۲۹۔ م د۔ سوم ش ۱۳۳۵

۳۰۔ نفس کے متعلق بیانات کے لئے دیکھئے The Triumphal Sun ۲۶۹-۲۷۲

۳۱۔ م۔ دسوم ش ۲۵۵۴

۳۲۔ عقل اور اس کے کردار کے لئے دیکھئے ۲۷۲۔The Triumphal Sun

۳۳۔ م۔ داول ش ۹۱۳

۳۴۔ (مثنوی کا اختتام) م۔ د، ششم ش ۴۹۱۳

م۔ دسوم ش ۱۸۵۲۔ م د۔ دوم ش ۳۱۴۵

۳۵۔ سنائی کے دیوان کی بڑی مشہور عبارت۔ ترتیب: رضوی۔ تہران۔ ۱۹۵ قصیدہ جو ص: ۴۸۴ پر شروع ہوتا ہے خصوصاً ۴۸۴ جیسے کہ عطار منطق الطیر ترتیب جواد مشکور (تہران ۱۹۶۲ء) ص ۲۳

۳۶۔ دیوان ترجیع نبد۔ ۱۱ سطر ۳۵۰۴۱

۳۷۔ مولانا کا بڑا خوبصورت شعر ہے۔ فرماتے ہیں۔ صبر ہمی گفت کہ من مژدہ دہ وصلم از وشکر ہمی گفت کہ من صاحب انبارم از و دیوان ۲۱۴۲

۳۸۔ Dscurss-87

۳۹۔ دیوان ش ۱۲۵۳

۴۰۔ دیوان ش ۳۹۵

۴۱۔ م۔ د۔ چہارم ش ۱۸۵۶

۴۲۔ دیوان ش ۸۶۳۔ م۔ د پنجم۔ ش ۶۷۲ قبل ازیں عطار کی منطق الطیر کی وادی فقر و فنا میں

۴۳۔ اس مضمون کے لئے دیکھئے - The Triumphal Sun
"The story of the chickpeas"

۴۴۔ *Discourses* 33

۴۵۔ م۔د۔ ششم ش ۲۰۷۵

۴۶۔ م۔د۔ ششم ش ۳۶۴۸

۴۷۔ Discourses -143

۴۸۔ Discourses۔۱۲۹

۴۹۔ مزید مثالیں The Triumphal Sun P 252 میں

۵۰۔ ''آدم اضطراب اوصاف علوست''۔م۔د۔سوم ش ۳۳۰۰ Discourses 22

۵۱۔ م۔د۔سوم ش ۳۲۹۱

۵۲۔ م۔د۔پنجم ش ۲۵۳۸ ایف ایف اور دیکھئے A. Schimmel and S.C. Welch, A Pocket Book for Akbar

۵۳۔ Discourses 27

۵۴۔ دیوان ش ۲۲۸۰

۵۵۔ دیوان ش ۱۴۴۱۔م۔د۔دوم ش ۲۲۲۱

۵۶۔ م۔د۔چہارم ش ۲۳۷۳ ایف ایف

۵۷۔ م۔د۔سوم ۲۰۹۵

۵۸۔ م۔د۔اول ۱۰۸۸

۵۹۔ Discourses - 30 کہانی کے ذریعہ تشریح

۶۰۔ م۔د۔اول ش ۲۳۷۸۔دیوان ش۔ ۴۲

۶۱۔ Discourses -103

۶۲۔ دیوان ش ۱۰۹۳ سی ایف م۔د۔پنجم ش ۳۸۰۷۔م۔د۔دوم ش ۳۵۰۸

۶۳۔ دیوان میں نہیں ہے لیکن R. A. Nicholson کی Selected poems from the Divan-i-Shams-i Tabriz میں ہے (کیمبرج ۱۸۹۸ء) اور اکثر No. IX

۶۴۔ Discourses -66

۶۵۔ م۔د۔ ششم ش ۲۱۴

۶۶۔ م۔د۔ پنجم شش ۹۹۔۳۰۷۷ Discourses 160-78

۶۷۔ مزید مثالوں کے لئے دیکھئے The Triumphal Sun 259-62 اور م۔د۔ پنجم ش ۱۳۱۳۱ الف الف

۶۸۔ دیوان ش ۱۳۳۷۔ ۱۳۴۰ م۔د۔ دوم ش ۱۰۶۲

۶۹۔ م۔د۔ دوم ش ۳۱۸۱

۷۰۔ Discourses -60

۷۱۔ م۔د۔ سوم۔ ش ش ۴۰۔ ۳۴۳۸ دیوان ش ۲۰۳۷

۷۲۔ دیوان ش ۳۸۵

۷۳۔ م۔د۔ پنجم ش ۳۱۰۲

۷۴۔ Discourses - 23

۷۵۔ 104 ایضاً

۷۶۔ 115 ایضاً

۷۷۔ 35 ایضاً

۷۸۔ 209 ایضاً

(اسلام اینڈ ماڈرن ایج، جلد ۱۰، شمارہ ۴، نومبر ۱۹۸۹ میں شائع مضمون Moulana Rumi as a Teacher کا ترجمہ)

انا ماری شمل
ترجمہ: اخلاق احمد آہن

فارسی کلاسیکی شاعری کا دائمی سحر

مشرقی اسلامی زندگی کا خوبصورت ترین پہلو یہ ہے کہ اب بھی لاکھوں افراد اپنی ادبی وراثت سے گہری وابستگی رکھتے ہیں۔ عموماً یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کسی مسلم ملک کا کوئی وزیر قانون یا کوئی فائنانس سکریٹری، ترکی فوج کا کوئی افسر یا پاکستان میں کیمسٹری کا کوئی پروفیسر فارسی، ترکی یا اردو ادب کے لامحدود ذخیرے ؟میں سے کوئی شعر پیش کرتا ہے اور وہاں موجود دوست احباب بڑی رغبت سے اس ادبی گفتگو میں شامل ہو جاتے ہیں اور ہر شخص اس خالص شعری لطف کو دوبالا کرنے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے جو صدیوں پر مشتمل مشاہدات اور عقل و دانش کی باتوں سے لبریز ہے۔ اس ادبی روایت کا مشاہدہ گاؤں اور چھوٹے شہروں، قصبوں میں بھی ہوتا ہے جہاں ان پڑھ افراد بھی شعروں، گیتوں، اساطیری داستانوں اور پہیلیوں کی شکل میں موجود اپنے سیکڑوں سال قدیم ادب کے پاسدار ہیں اور مغرب کا کوئی شخص یہ دیکھ کر دم بخود رہ جاتا ہے کہ اسلامی روایات و واقعات کس طرح معمولی نوعیت کے عوامی گیتوں اور نغموں میں محفوظ ہیں۔ حتی کہ سندھ کے دور دراز غیر معروف مقامات کے لوگ بھی صوفی حلاج کی شہادت اور اسی طرح مجنوں و فرہاد، جمشید و سلیمان کے واقعات سے نہ صرف آگاہ ہیں بلکہ یہ ان کے شعری سرمائے اور عام گفتگو کا جز ولاینفک ہیں۔

شاعری کے معاملے میں مغرب کبھی بھی مشرقی دنیا کی طرح حساس نہیں رہا لیکن ہمارے عہد میں شاعری کے ساتھ وابستگی، خواہ وہ کلاسیکی شاعری ہو یا جدید، روز بروز کم ہوتی جارہی ہے خدشہ ہے کہ مشرقی ممالک میں بھی جدید ٹکنالوجی اور مغربی طرز فکر کے بڑھتے اثرات

کے نتیجے میں اپنے ادب کے ساتھ یہ لگاؤ آنے والے دنوں میں سرد پڑ جائے گا جو مسلمانوں کے رگ و ریشے میں رچا بسا ہوا ہے۔ ہم ایسے کتنے ہی عرب دوستوں کو جانتے ہیں جو سارتر (Sartre) یا بریخت (Brecht) کی تخلیقات کا حوالہ دیتے ہوں مگر جنھوں نے کبھی کوئی کلاسیکی عربی شعر نہ پڑھا ہو اور نہ جنھیں ترکی یا اردو تو دور فارسی کے بڑے شعراء سے واقفیت ہو۔ انہیں زیادہ سے زیادہ حافظ یا عمر خیام سے صرف نام کی حد تک آگاہی ہو اور وہ بھی انگریزی کے حوالوں سے۔ جدید شاعری روایتی شعری وراثت سے اپنے رشتے توڑنے کے لئے کوشاں رہی ہے اور یہ بات بڑی حد تک قابل فہم بھی ہے کیوں کہ ہر ادبی تحریک لازمی طور پر اپنے عہد کے مسائل کو اسی عہد کے استعاروں اور علائم کے وسیلے سے پیش کرتی ہے، لیکن اس کے باوجود، یہ سوال اپنی جگہ ہے کہ فارسی کی کلاسیکی روایت کس حد تک، اپنے وسیع تر معنوں میں، جس میں ترکی اور برصغیر ہند کا فارسی سے متاثرہ ادب بھی شامل ہے، جدید ادب کی تعمیر میں بروئے کار لائی جاسکتی ہے۔ یہ سوال بھی ہے کہ جدید تحقیق کس حد تک کلاسیکی شاعری کی بنیادی خصوصیات کی نشاندہی میں کامیاب ہو سکی ہے جس کی اکثر و بیشتر غلط تشریح ہوئی ہے۔

ایک مغربی مستشرق کی حیثیت سے میرا خیال ہے کہ آج ہم ایک دو نسل قبل کے یوروپی مستشرقوں کے مقابلے میں کلاسیکی فارسی شاعری کے حسن و زیبائی کی تفہیم کی زیادہ بہتر صلاحیت رکھتے ہیں۔

اٹھارویں صدی میں فارسی اور عربی شاعری کی ابتدائی تشریح و تعبیر کے ساتھ مشکل یہ تھی کہ اس دور کے اسکالر عام طور سے یونانی اور رومن کلاسیکی شاعری سے اس کا موازنہ کرنے لگ جاتے تھے، جب کہ حافظ اور ہوریس (Horace) کی شاعری ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہے۔ لیکن فارسی شاعری کی تفہیم میں اس سے بھی خطرناک پہلو یہ تصور تھا کہ اسے *Erlebnisdichtung* کے پر قبول کیا جائے یعنی یہ کہ شعر شاعر کی زندگی کے کسی ایک اور ناقابل فراموش واقعے کے نتیجے میں معرض وجود میں آتا ہے اور یہ اس کے خالص ذاتی جذبات واحساسات کا نہایت ذاتی نوعیت کی زبان میں بڑا ہی انفرادی اظہار ہوتا ہے۔ شعر کا یہ تصور

جرمنی میں ہیئت پرست بیروک شاعری کے برعکس کلاپسٹاک (Klopstock) کی شاعری اور انگلینڈ میں رومانٹک دور کے بعد سے بنیادی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ مذکورہ ادبی افکار ونظریات کے تحت جرمن زبان اور کچھ دوسری یوروپی زبانوں میں حافظؔ کے دیوان کے جو ترجمے ہوئے ہیں وہ انتہائی افسوسناک حد تک بدمزہ ہیں کیوں کہ یہ ترجمے مشرقی شاعری کی ان اساسی خصوصیات کی تفہیم سے یکسر خالی ہیں، جنہیں گوئٹے اپنی غیر معمولی بصیرت کی بنیاد پر'' Das Geistreiche'' یعنی روحانی دانش ورانہ قوت سے تعبیر کرتا ہے (یہاں wit انگریزی کے میٹافیزیکل (مابعد الطبیعیاتی) شعراء کی wit کے معنی میں استعمال ہوا ہے)۔ علاوہ ازیں مترجمین یا ادبیات کے مورخین نے ان اصناف کے فنی محاسن اور'' صناعاتی'' (Rhetorical) عنصر کو یا تو پوری طرح نظر انداز کردیا یا اسے فارسی شاعری کی ناپسندیدہ کمزوری قرار دے کر ایک طرف کردیا۔ نتیجتاً حافظ کے اشعار میں شراب وساقی، ملاّ اور صوفی کے استعاروں کو جو شروع ہی سے بار بار استعمال کئے جاتے رہے ہیں کسی حقیقی ذہنی حالت یا واقعات کا واقعاتی اظہار سمجھ لیا گیا۔ فریڈرک رخرٹ (Fredrick Ruckert) واحد مستشرق ہے جو فارسی شاعری کی انتہائی صناعانہ خصوصیات کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ عربی سے لے کر سنسکرت تک تمام مشرقی زبانوں کے اشعار کے جرمن زبان میں بے مثال ترجمے کرنے میں کامیاب رہا ہے لیکن اس کے ان ترجموں کو عوامی مقبولیت نہیں مل سکی۔ یہ افسوس ناک بات ہے کہ فارسی اور اردو شاعری کو یورپ کے داخلی ادبی معیاروں سے دیکھنے کی روش خود ادب کے معاصر مسلم اسکالروں میں بھی پائی جاتی ہے۔ حالاں کہ یورپ اور امریکہ میں ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے تنقیدی تصورات نے ادبی نقادوں کی توجہ صنائی (Craftmanship) اور روایتی عناصر کی اہمیت کی طرف مبذول کرائی ہے جو ہمارے عہد میں، جب آرٹ میں رومانی رویے پہلے کی طرف بامعنی نہیں رہ گئے ہیں، شاعری کرنے کے لئے ضروری ہیں۔

کلاسیکی فارسی شاعری کے لئے لفظ مصنوعی (Artificial) کے استعمال سے اس کے کمال خوبی کو کمتر دکھانا قطعاً مقصود نہیں ہے بلکہ یہی خصوصیت ایرانی مصوری کے نمونوں میں بھی

بہ درجہ اتم پائی جاتی ہے۔ ان میں بھی مصور کے ذاتی فکر واحساس کی ترجمانی نہیں ہوتی بلکہ یہ کچھ معروف علامتوں اور پیکروں تک محدود ہیں مثلاً غسل شیریں یا مجنوں کی غزالوں سے گفتگو۔ لیکن فنکار کا دست کمال ومہارت ہر جگہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اپنے اس انداز کے ساتھ کہ وہ کس طرح عاشق کی قمیص میں ایک شکن کو نمایاں کرتا ہے یا تالاب کے کنارے درختوں میں ایک پرندے کا اضافہ کر دیتا ہے یا معشوقہ کے نازک ہاتھوں کو تھوڑے مختلف زاویے سے دکھا دیتا ہے جس سے تصویر کی اظہاری قوت دوچند ہو جاتی ہے۔ وہ تصویر کے نقش ونگار میں تبدیلی نہیں لاتا لیکن اس کے موقلم کی فن کارانہ جنبش کا کمال تمام لطیف تر جزئیات کے دروبست سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہی بات خطاطی پر بھی صادق آتی ہے کہ کسی خطاط کی برسوں کی محنت اور کاوش بے داغ حسن تحریر کے ساتھ الف لکھ دینے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے جو کسی خاص مضمون کو زیادہ سے زیادہ صناعی اور لطافت کے ساتھ بروئے کار لاکر شعر کہتا ہے۔ ایک خاص وزن کا انتخاب، مخصوص الفاظ اور پیکروں کو ترجیح یا منتخب وزن میں ایک خاص "داخلی" تناسب کا التزام، کسی خاص آواز یا حروف علت کا اہتمام جس سے وہ شعر میں تازہ اور حیرت انگیز دلکشی پیدا کر دیتا ہے حالاں کہ اس کے شعر کا مضمون وہی ہوتا ہے جسے پانچ سات سو برس سے مختلف شعراء اپنے اپنے انداز میں بیان کرتے رہے ہیں۔ اگرچہ کسی شاعر کے اشعار سے اس کے روحانی یا ذہنی ارتقا کا اندازہ کرنا تقریباً محال ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشعار ذاتی تجربات سے خالی ہوتے ہیں یا روایتی ہیئتوں یا اصناف کی قید وبند کے سبب شخصی احساسات کے اظہار کی راہیں مسدود ہو کر رہ جاتی ہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ کلاسیکی فارسی غزل عطر گلاب کی طرح ہزاروں گلابوں سے مقطر ہو کر عالم وجود میں آتی ہے۔ یہ اشعار استاد شعراء کے گہرے اور شدید جذبات واحساسات میں تپ کر تخلیق ہوئے ہیں جن کی واضح طور پر نشاندہی نہیں کی جاسکتی بلکہ صرف محسوس کیا جاسکتا ہے۔

یہ غزل کا غیر شخصی کردار ہے جو نقاب کی طرح محبوب کے چہرے کو چھپا دیتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کے حسن کے عکس اس پردے سے چھنتے بھی رہتے ہیں (گوئٹے کے مطابق

یہ غزل کی اپنی مخصوص دلکشی ہے) اور یہی خوبی اسے دوام بخشتی ہے۔ اگر اس زمانے کے شاعر نے اپنے خاص اسلوب میں اپنے ذاتی احساسات کو اپنے عہد میں وضع کردہ استعاروں کے توسط سے شعر کے قالب میں ڈھالا ہوتا تو ہم اس کے شعر سے محظوظ نہ ہو پاتے اور نہ اس سے گہری مطابقت پیدا کر پاتے لیکن چونکہ شاعر نے اپنے ذاتی تجربات کو بدیع و بیان کے سخت اصولوں کے غیر شخصی وسیلے سے ظاہر کر کے انہیں سب کے لئے قابل فہم بنا دیا ہے اس لئے ہم کلاسیکی علامات کو اپنے طور پر زندہ کر کے شاعر کے عشق، اس کے دکھوں اور اس کی مسرتوں میں شریک ہو سکتے ہیں۔

بلاشبہ صناعی اور پیچیدہ بیانی، بے لطفی، پھسپھسے پن، بلاضرورت تکرار، متقدمین شعراء کی زمین میں زور آزمائی کر کے ان سے آگے بڑھنے کی کوشش میں بے روح لفاظی کی شکل میں ظاہر ہو سکتی ہے، لیکن اس کے باوجود ادبی تاریخ میں روایتی فنی رویّوں، مخصوص استعاروں اور پیکروں کے ارتقاء پر گہری نگاہ ڈالی جائے تو کئی نئے پہلو روشن ہوتے ہیں حالانکہ ان کی وجہ سے غزل ایک طرح سے جمود کی شکار بھی ہوئی ہے۔ مثلاً ایک نامراد عاشق فرہاد کوہ کن جدید ادب میں دبے کچلے مزدور کی علامت بن کر ابھرا ہے۔ اسی طرح حلاّج شہید جو اپنے شوریدہ عشق کے نتیجے میں تختہ دار پر چڑھا دیا گیا اور جو صوفی حلقوں میں صدیوں سے عشق کی عظیم علامت بن کر رہا ہے، عصر حاضر میں بھی ایک آزادہ رو عاشق کی علامت کے طور پر قبول کر لیا گیا جو ارباب اقتدار کے ہاتھوں ہلاک کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح گل و بلبل کی داستان عشق جو ہزاروں برس سے مسلسل دہرائی جاتی رہی ہے کیا واقعی محض مضمون آرائی اور قافیہ پیمائی سے زیادہ کچھ نہیں یا اس میں لافانی عشق کے اسرار و رموز کی تلاش بھی کی جا سکتی ہے، ایک ہجر زدہ روح کا عشق جو گل کی علامت سے ظاہر ہونے والے ابدی حسن پر فریفتہ ہے۔ پرندہ روح انسانی کی مذہبی زندگی کی سب سے قدیم علامت رہا ہے اور نہ صرف مسیحی بلکہ مسلم صوفیوں نے بھی خدا کے جلال و جمال کو گل سرخ کی تابانی کے حوالے سے دیکھا ہے۔ عشق، موت، آرزو، مایوسی، ناامیدی میں امید جیسے دائمی انسانی تجربات ان بظاہر فرسودہ علامات میں روپوش ہیں جو صدیوں سے فارسی، اردو،

تر کی شاعری میں استعمال ہو رہی ہیں۔ ان کے اصل مفہوم کی تلاش ہی کلاسیکی شاعری کے جدید مطالعے کا سب سے پر لطف پہلو ہے۔ نئی نسل کو اپنے نئے استعاروں کی تلاش کرنی ہے لیکن ابراہیم کی علامت جن کے لئے آتش نمرود گلزار بن گئی تھی آج کے ایٹم بم اور کمپیوٹر کے عہد میں بھی ایک مومن، سچے عاشق اور آدرش پرست انسان کے لئے اتنی ہی بامعنی اور سچی ہے جتنی تیرہ سو سال پہلے تھی۔

اناماری شمل

ترجمہ: قاضی افضال حسین

غالب کی رقصاں شاعری

اگر کسی بیاض کے لئے غالب کی تین فارسی غزلیں منتخب کرنے کو کہا جائے تو پہلی دو غزلوں کے متعلق مجھے کوئی تردد نہیں ہوگا: میں بلا تامل وہ غزل منتخب کروں گی جس کی ردیف برقص ہے۔ یہ غزل میرے خیال میں غالب کی بہت سی دوسری غزلوں کے مقابلے میں ان کی شخصیت کا انکشاف زیادہ بہتر طور پر کرتی ہے:

چوں عکس پل بہ سیل بہ ذوق بلا برقص
جارا نگاہ دارو ہم از خود جدا برقص

میرا دوسرا انتخاب وہ غزل ہوگی جس کی ردیف نامیدمش ہے:

دود سودائی تتق بست، آسماں نامیدمش
دیدہ بر خواب پریشان زد، جہاں نامیدمش

جہاں شاعر بیان کرتا ہے کہ کیسے وہ ہر داخلی تجربے کو ایک ارفع معروضی حیقت کا انعکاس تصور کرتا ہے اور اس کی مناسبت سے اس کو ایک نام عطا کرتا ہے۔ اس کے شدید جذبات کا دھواں ایک پردہ بنتا ہے اور وہ اسے آسمان کہتا ہے۔ اس نے ایک خواب پریشان دیکھا اور اسے اس نے دنیا کہا۔ شک وشبہ کی گرد اس کی آنکھوں میں پڑی جو اسے صحرا معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ ایک بوند آنسو جو اس کی آنکھوں سے گرا وہ بحر بے کنار کہلایا۔ اسی انداز میں اپنے داخلی تجربات کو نام دینے کا یہ عمل گذشتگاں کا نقش قدم کہلاتا ہے۔ یہ پیکر مرزا سے پہلے صوفی شعراء نے نظم کیا تھا۔ ان تمام پر جوش اور

مبالغہ آمیز پیکروں کے بعد جس میں شاعر آدم ثانی کی طرح اشیا کو نام دیتا اور اس طرح ان پر تصرف حاصل کرتا ہے، وہ غزل کا آہنگ اچانک تبدیل کرتا ہے اور مقطع میں بذلہ سنجی کی طرف مایل ہو جاتا ہے۔

بود غالب عندلیبی از گلستان عجم
من ز غفلت طوطی ہندوستان نامیدمش (۱)

مقطع میں ایک خوبصورت اشارہ 'طوطیٔ ہند' امیر خسرو (م ۱۳۲۵ء) کی طرف بھی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس میں یہ اشارہ بھی رکھا ہے کہ ان کو اس شاعر کامل پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ غالب کے خیال میں صرف فارسی نژاد شعرا ہی ایسے بے عیب اسلوب میں شعر کہہ سکتے تھے اور یہ قدرت ہندی نژاد فارسی گو شعرا کو کبھی حاصل نہیں ہوئی۔

جہاں تک تیسری نظم کے انتخاب کا تعلق ہے مجھے قدرے غور کرنا پڑے گا۔ میں ان کے شدید طنزیہ قطعات میں سے وہ قطعہ منتخب کر سکتی ہوں جس میں وہ ایک ایسے خوش قسمت زائر کعبہ کا ذکر کرتے ہیں جس کی خوشی دیکھ کر انہیں خیال آتا ہے کہ غالباً وہ گھر پر ایک لڑنے جھگڑنے والی بیوی کو چھوڑ کر جا رہا ہے۔ اس لئے مرزا اس پر رشک کرتے ہیں:

اے آنکہ براہ کعبہ روی داری
نازم کہ گزیدہ آرزوئی داری
زین گونہ کہ تندی خرامی، دانم
درخانہ زنِ ستیزہ خوی داری

یا میں قصیدہ نمبر ۲۶ کا انتخاب کر سکتی ہوں جو صاحبان بصیرت کی حیرت انگیز قوت کی حمد سے شروع ہوتا ہے۔

رہروان چون گہر آبلۂ پا بینند
پالی راپایہ فراتر زثریا بنید

لیکن جو آخری مغل بادشاہ کی بے لطف مدح پر ختم ہوتا ہے۔ آخر میں ممکن ہے میرا میلان

غالب کی اپنی بلی کے متعلق اس مختصر نظم کی طرف ہو جس میں انہوں نے اس طرحدار جانور کے لئے اپنی محبت کا بیان انوکھے آرائشی پیرایے میں کیا ہے۔

دارم به جہاں گربۂ پاکیزہ نہادی
کز بال پریزاد بود موج رم او

لیکن میرے انتخاب کی پہلی ہی غزل غالب کے پسندیدہ استعاروں اور شاید ان کے احساس کے بعض گوشوں اور ان کی شخصیت کے تضادات تک ہماری رسائی ممکن بناتی ہے۔ یہ غزل 'برقص' ردیف میں ہے۔

چوں عکس پل به سیل به ذوق بلا برقص
جارا نگاه دار وہم از خود جدا برقص

نبود وفائی عہد، دمی خوش غنیمت است
از شاہدان به نازش عہد وفا برقص

ذوقی است جستجو ، چه زنی دم ز قطع راہ
رفتار گم کن و به صدائی درا برقص

سرسبز بوده و به چمنہا چمیده ایم
ای شعله در گداز خس و خارما برقص

ہم بر نوائی چغد طریق سماع گیر
ہم در ہوائی جنبش بالِ ہما برقص

در عشق انبساط به پایان نمیرسد
چوں گرد باد خاک شوو در ہوا برقص

فرسوده رسمہائی عزیزان فرو گزار
در صور نوحه خوان و به عزم عزا برقص

چون خشم صالحان و دلای منافقان
در نفس خود مباش دلی برملا برقص

از سو ختن الم زشگفتن طرب مجوی
بیہودہ در کنار سموم و صبا برقص
غالب بدین نشاط کہ وابستہ کئے
بر خویشتن ببال و بہ بند بلا برقص

شعریت سے عاری بے لطف ترجمہ صرف غزل کے مضامین کی ترسیل کر سکتا ہے۔ نظم کا حسن اس ترجمے میں ظاہر نہیں ہوگا۔ اپنی ہیئت کے اعتبار سے یہ پوری طرح کلاسیکی ہے کہ رقص، می رقصم وغیرہ ردیفوں میں فارسی غزلیں کمیاب نہیں ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ کلاسیکی فارسی صوفیانہ غزلوں میں ایسے اشعار کثرت سے ملتے ہیں، جن میں شاعر خود کو رقص کے لئے تیار کرتا ہے۔ یہ رقص اسے تمام ارضی موانعات سے آزاد کرتا ہے۔ رقص کی توصیف میں یہ خاص نوع کی شاعری (جو ثقہ لوگوں کے نزدیک اسلام کے بے لچک عقائد سے ہم آہنگ نہ ہونے کے سبب قابل اعتراض ہے) ایک وسیع تر روایت کا حصہ ہے، جس میں ہر نسل و مذہب کے لوگوں نے رقص میں محفوظ بنیادی تقدس کی دھندلی یاد کے سبب اس کی تعریف کی۔

دراصل تقریباً تمام مذاہب میں رقص کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ کسی نے رقص کو 'مکمل اور مطلق کھیل' کہا ہے کیونکہ بقول کیتھولک فقیہہ Karl- Rahner ہر کھیل اپنے باطنی اور گہرے معنی میں ایک رقص ہے۔ ایک ایسا مدوری رقص جو حقیقت کے گرد طواف کرتا ہے۔ یہ فرد کو دنیا اور ہمارے بشری وجود کی کثافت و ثقل سے بالاتر کرتا ہے۔ اور تقرب عرش کے احساس سے شرابور کر دیتا ہے۔

جیسا کہ بخوبی معلوم ہے قدیم یونانی روایت میں رقص سے دو دیوتا منسلک تھے۔ ایک Dionysos جو شدید مجنونانہ رقص کے ذریعہ فرد پر وجد کا عالم طاری کرتا اور اسے اپنے وجود سے ماوراء لے جاتا ہے اور Apollo جو اسے متعین آہنگ میں حرکت کرنا سکھاتا ہے۔ ہمارے معاشرے میں رقص اکثر مذہبی امور سے متعلق ہوتا ہے، خواہ اپنی خوش آہنگ حرکت سے ارواح کو متاثر کرنے کا خواہاں ہو جیسا کہ شکاریوں کے رقص میں ہوتا ہے، جو شکار کے لئے دبے پاؤں بے آواز چلنے کی حرکت کی نقل اتارتے ہیں یا وہ رقص جس میں خوش عقیدہ لوگ اس آہنگ کو دہرانے کی کوشش کرتے ہیں، جو فوق البشر قوتوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بہت سے معاشروں میں سحر کا عمل رقص سے منسلک

ہے۔ گرہن کے وقت یا جنگ کے زمانے میں یا زندگی کے کسی نہایت نازک لمحے میں مثلاً موت، پیدائش یا شادی میں مخصوص رقص ضروری خیال کئے جاتے ہیں تا کہ بری ارواح کو جو اس اہم موقع پر مداخلت کر کے خاندان یا قبیلے کی صحت و مسرت پر اثر انداز ہو سکتی ہیں، دفع کیا جا سکے۔ مثلاً مشرقی پروشیا کے بعض علاقوں میں گاؤں والے خاندان کے مردہ شخص کے جنازے کے گرد رقص کرتے ہیں۔ اس خیال کی ایک جھلک عہد وسطیٰ کی ان کچی تصویروں میں عام طور پر ملتی ہے جہاں Totentanz کا موتیف استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی سب سے مشہور مثال Holbein کی وہ تصویر ہے جس میں موت اس آدمی کے ساتھ رقص کر رہی ہے جسے وہ اپنی سلطنت میں لے جانا چاہتی ہے۔ عہد وسطیٰ کی تصویروں میں اس زمانے کی دہشت کا عکس ملتا ہے جب پلیگ نے بڑی آبادیوں کو ہلاک کر دیا تھا۔ جنگوں کی دہشت نے ہماری صدی میں (جرمن مصور HAP. Grieshaber کی طرح) ایک بار پھر یورپی مصوری میں Totentanz کا موتیف دوبارہ جاری کر دیا۔ HAP. Grieshaber کی تصویریں اس کی مثال ہیں۔

اوائلی معاشرے میں لوگ بری ارواح سے حفاظت کے لئے اور فطرت کے آہنگ کی نقل کے لئے رقص کرتے تھے۔ شمالی یورپ میں راس السرطان (۲۱ مارچ) اور راس الجدی (۲۱ ستمبر) کے موقع پر رقص میں آفتاب کی حرکت دہرائی جاتی ہے تا کہ اس جادوئی عمل کے ذریعے سیارے کی قوت کی تجدید ہو سکے۔ اور ہمیں آسٹریلیا کے وہ طویل و شدید رقص بھی نہیں بھولنے چاہیں جو بارش کے لئے کئے جاتے ہیں۔ زرخیزی حاصل کرنے اور بہتر فصل کے لئے موسم بہار میں کھیتوں اور کیاریوں کے گرد رقص یورپ میں خاصے عام تھے۔

رقص کی ان تمام قسموں میں سے سادہ ترین اور سب سے مستعمل صورت دائروی یا مدوّر رقص کی ہے جو ایک خاص شئے کے گرد طلسمی حلقہ کھینچنے کے دستور قدیم سے ترقی کر کے وجود میں آیا ہے۔ یہ حلقے کسی شئے یا معروض (جو کسی قوت کی علامت ہوتا تھا) کو مقید کرنے اور اس طرح اس پر تصرف حاصل کرنے یا اس کی قوت میں شریک ہونے یا پھر خود اپنی قوتوں میں سے اسے کچھ دینے کے لئے کھینچے جاتے تھے۔ یہ مقدس اشیاء کے گرد طواف کی اوائلی / اصلی شکل ہے جو اسلام میں کعبے کے گرد طواف سے لے کر مغربی ممالک میں کرسمس درخت کے گرد رقص تک جاری ہے۔ اس عمل کے

ذریعہ مقدس شے کی کچھ قوت معتقد کو بھی حاصل ہوجاتی ہے جو اس عمل کے ذریعے معروض کی قوت کے کچھ حصے کا طالب ہوتا ہے۔ بہت اوائلی معاشروں میں رقص کو دیوتاؤں کے لئے سب سے قیمتی تحفہ تصور کیا جاتا تھا۔ یہ خوبصورت آہنگ ایک نوع کی نذر یا چڑھاوا تھا، جو آدمی اپنے سے برتر قوت کے لئے اظہار تشکر کے طور پر پیش کرتا تھا، جس سے دیوتا ویسے ہی لطف اندوز ہوتے جیسے دنیاوی بادشاہ خوش ہوتے ہیں۔ ہندوستان اور انڈونیشیا کے مذہبی رقص کا ارتقاء جزواً اسی طرز فکر کا نتیجہ تھا۔ ہندستان میں کلاسیکی مذہبی رقص کے اصول بہت پیچیدہ ہیں۔ وہ رقاص جو ان اصولوں کے مطابق رقص کو ہم آہنگی اور حسن سے مزین کرتا ہے، دیوتاؤں کے لطف وانبساط کے لئے بیش قیمت تحفہ پیش کرتا ہے۔ اس طرح کا تصور ابتداءً مسیحی گرجا میں موجود تھا۔ بعض جگہوں پر معتقدین، معصوم مریم اور شہیدوں کے احترام میں رقص کرتے تھے۔ چرچ نے باضابطہ کبھی اس رقص پر صاد نہیں کیا۔ بلکہ رقص کے خلاف متعدد احکام امتناعی جاری کئے۔ جس میں Toledo کی مجلس شوریٰ کا حکم (۵۸۹) بہت مشہور ہے۔ اس کے باوجود خاص طور پر اسپین (Seville) کے بعض گرجا گھروں میں سال میں ایک بار مقدس رقص کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف کنواری مریم کے احترام میں رقص کا تصور ادب اور گیتوں میں عام موضوع ہے، ایک غریب یا مجبور لڑکی یا ایک مفلس بازیگر مقدس مریم کے حضور اپنی تنہا ملکیت، رقص، پیش کرتا ہے۔ مقدس ماں ان کے خلوص اور منظر کے حسن سے خوش ہوتی ہیں جس کے نتیجہ میں ہیرو یا ہیروئن ابدی حسن کا حقدار ہوجاتی ہے۔

لیکن رقص کی ساحرانہ حیثیت سے زیادہ اہم یہ حقیقت ہے کہ رقص آدمی کو خود اپنی ذات سے ماوراء لے جاتا ہے۔ اور اسے عظیم تر صداقت سے قریب کردیتا ہے۔ سائبیریا کے شامنی مذاہب کے ماننے والوں سے لے کر امریکہ کے ریڈ انڈین لوگوں تک بہت سارے اوائلی معاشروں میں اس وجد آفرین رقص کے مثالیں ملتی ہیں۔ قدیم اسرائیل کے بہت سارے پیغمبروں نے رقص کے ذریعہ تواجد کی یہ کیفیت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ (i. 19' 19'1 Kings, 18'29) اس نوع سے مرکز کے گرد رقص کرنے یا ایک مخصوص محور کے اطراف گھومنے سے فرد خود کو کشش ثقل سے آزاد محسوس کرتا ہے، مرکز گر حرکت میں جسم اپنے اصل مرکز سے پرواز کرتا اور ملکوتی فضاوں سے قریب تر ہوتا محسوس کرتا ہے۔ اسی سبب قدیم مشرق قریب کے وجدانی فرقوں اور یوروپ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

اب تک رقص خاصا عام ہے۔ ایسا رقص، جو فرد کو قوانین اور فرائض کے سخت نظام سے آزاد کر دیتا ہے خطرناک، مضمرات کا حامل ہے۔ ان مضمرات کے پیش نظر ابتدائی نصرانی فقہاء نے اس کے خلاف سخت ردِ عمل کا اظہار کیا St. Chrysostoums فرماتے ہیں ''جہاں رقص ہوگا وہاں شیطان ہوگا'' اس کے باوجود رقص نے عہد وسطیٰ کی بعض بدعتی تحریکات میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ مثلاً Kori Zantes اور Dansatores جو تھوڑے دنوں تک یورپ میں گھومتے پھرے، سترہویں صدی کے روس میں Chlystes اور Skopz رقص کو بلند تر فضاؤں میں پرواز کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔

اس وجد آفریں رقص کو بطور خاص اسلام میں بہت فروغ ہوا۔ حالانکہ علماء نے اسے اتنی ہی سختی سے رد کیا جتنی سختی سے نصرانیوں میں St. Chrysostomus نے کیا تھا۔ سماع اصلاً ایک محفل سرود ہوتی تھی جس میں موسیقی کے اثر سے لوگوں کو حال آجاتا اور وہ رقص کرنے لگتے۔ بغداد کے صوفیا نویں صدی عیسوی کے وسط سے ہی سماع سے واقف تھے۔ انہوں نے مجلس سماع کے لئے پہلی سماع گاہ ۸۶۴ء میں قائم کی۔

اسی زمانے سے یہ سوال اسلامی تصوف میں بحث کا موضوع رہا ہے کہ سماع کس حد تک جائز ہے۔ سماع کی اس بحث کے متعلق سراج کی کتاب 'اللمع' (۲)، قشیری کی 'رسالہ'، (۳) ہجویری کی 'کشف المحجوب' (۴)، کے علاوہ صوفیا کی اور دوسری کتابوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ سماع کی حرمت کے متعلق یہ لوگ کس قدر جوش و خروش سے بحث کر رہے تھے۔ یہ مسئلہ صدیوں تک حل نہ ہوسکا۔ ہندوستان میں صوفیوں کے بعض سلسلوں مثلاً چشتیہ میں سماع کی اجازت ہے جب کہ نقشبندیہ سلسلے میں بہت سختی سے منع ہے۔ ہر حلقے نے سماع کے متعلق اپنے موقف کی تائید میں مضامین اور بہت تفصیلی کتابیں لکھیں جو قرآن، حدیث اور بزرگوں کے فرمودات کے حوالوں سے بھری پڑی ہیں۔ (۵)

تیرہویں صدی کے اواخر میں ترکی کے مولوی سلسلے میں رقص کو ادارہ جاتی حیثیت حاصل ہوئی اور جس کسی نے بھی قونیہ کے صوفیوں کا یہ رقص دیکھا ہے وہ اس کا مسحور کن حسن فراموش نہیں کرسکتا۔ مسلم دنیا کے، بطور خاص مشرقی حصے میں، صوفیا کی سوانح میں اکثر ایسے واقعات ملتے ہیں

جس میں کوئی صوفی شدت اضطراب کے سبب رقص کے دوران ہی انتقال کر گیا۔ (۶) سماع میں شریک صوفیوں کے احساسات کی حیرت انگیز یورپی بازگشت Edward-Dowden (م ۱۹۱۳ء) کی نظم "Ode by a Western Spinning Dervish, The Secret of the Universe ہے۔ شاعر نے کائنات کی ہر شے کی ہم آہنگی میں جذبے کے مسلسل رقص کی تجسیم کی کوشش کی ہے۔

............as time spins off into eternity and space into the infinite immensity and the finite in to god's infinity, Spin, Spin, (۷).

چونکہ رقص ارضی دائرے کے ترک سے متعلق ہے اس لئے اس آہنگ کو اکثر دیوتاؤں سے مخصوص تصور کیا جاتا ہے۔ رقصاں دیوتا نہ صرف یہ کہ قدیم مراقش میں پائے جاتے تھے بلکہ اہل فینیشیا تک خدائے رقص (Baal Marqod) سے واقف تھے۔ اس نوع کے دیوتاؤں میں سب سے مشہور ہندوؤں کا دیوتا چار ہاتھوں والا نٹ راج ہے جو تباہی کا دیوتا ہے اور جو بھیانک لیکن ایک مسحور کن آہنگ میں رقص کرتا ہے۔ پھر جس طرح یونانی Dionysos اور Apollo سے دوچار ہوئے، ویسے ہی ہندوستان صرف اس دیوتا سے واقف نہیں تھا، جو تخریب کا رقص کرتا ہے بلکہ یہ لوگ وشنو کے اوتار کرشن کے خوش آہنگ رقص سے بھی واقف تھے۔ گوپیوں سے گھرے ہوئے کرشن ایک دائرے میں رقص کرتے ہیں۔ یہ گوپیاں انفرادی روح کی علامت ہیں اور ہر گوپی یہ تصور کرتی ہے کہ تنہا وہی الوہی محبوب کے ساتھ محو رقص ہے۔ یہ تصور کہ رقص ان لوگوں کی مخصوص حرکت ہے جو کشش ثقل کے قانون سے آزاد ہیں عہد وسطیٰ کی شاعری اور مصوری میں بھی منعکس ہوا ہے۔ چوتھی صدی کے عظیم Cappadokian پادری Nyssa Gregorious کے مطابق جنت میں پہلے ان لوگوں کا رقص ہوا جنہیں اقنوم ثانی (Logos) نے مس کیا تھا، یہاں تک کہ آدم کے گناہ سے یہ خوش آہنگی زائل ہو گئی۔ اور اب دنیا کے اختتام پر وہ تمام لوگ رقص کریں گے جنہیں جنت میں داخل کیا جائے گا۔ ایک قدیم ڈچ گانے کے ابتدائی الفاظ ''جنت میں رقص'' میں (There is dance in heaven) اور Fra-Angelico کی خوبصورت تصویروں میں یہ دائمی رقص دکھایا گیا ہے۔ وہ لوگ جو بخش دیے گئے ہیں اور فرشتے، دائمی حسن اور محبت کے گرد ایک ساتھ رقص کرتے ہیں۔

افلاطونی فلسفے میں یہ تصور پہلے سے موجود ہے کہ مخلوقات ایک نوع کے رقص کی صورت میں منبع حیات کے گرد گھومتے ہیں۔Plotin اور Philo نے حسن ازل کے گرد ارواح کی گردش اور افلاک کے نہایت منظم رقص کے متعلق ایسے ہی نظریات پیش کیے ہیں۔ مسیحی پادریوں نے بھی رقص کے متعلق معاندانہ رویہ رکھنے کے باوجود اس تصور کو بخوشی قبول کرلیا۔ تابوت یہوواکے سامنے داؤد کا رقص (2.Sam. 614) ان کے لئے خدا کے گرد ارواح کے رقص کی علامت بن گیا۔

نئے عہد نامہ میں عیسیٰ کے الفاظ ہیں: ''میں نے بانسری بجائی لیکن تم نے رقص نہ کیا'' (میتھیو ۱، ۱۷) اس قول کی وجہ سے آسمانی (ملکوتی) رقص خود حضرت عیسیٰ سے متعلق ہوگیا ہے۔ مسیحی پادری Hippolyt کا خیال تھا کہ ''الوہی اقنوم (Logos) ہی سرمدی رقص کا بلاشرکت غیرے رقاص ہے۔'' Joanais کے عرفانی عمل [Gnostic Acta Joannic(11'2)] میں عیسیٰ کو الوہی موسیقار کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جس کے نغموں پر ہر شے روحانی رقص میں حرکت کرتی ہے۔ وہاں بھی یہی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ عہد وسطیٰ کے جرمن صوفیوں کے یہاں خصوصاً Magdeburg کے Mechthild اس تصور اور Geistliches Tanzlied کے بے حد شائق تھے۔ Geistli Ches-Tanzlied روحانی رقص کے نغموں کی وہ صنف تھی جو عہد وسطیٰ کی جرمن راہبائیں عیسیٰ سے اپنے تعلق کے اظہار کے لئے استعمال کرتی تھیں۔ بعد میں Jacob Boehme کامل مسرت کو ایسے لمحے کی شکل میں بیان کرتا ہے جب روح ''اندرونی طائفہ رقص'' میں داخل ہوتی ہے اور جہاں وہ Sophia یا الوہی حکمت وبصیرت کا ہاتھ پکڑ کر اس کے ساتھ رقص کرتی ہے۔(۸) یہ علامت عہد وسطیٰ کے صوفیاء کو بے حد پسند تھی۔ اس کی بازگشت آج بھی چلی کے نوبل انعام یافتہ Gabriela Mistral کی خوبصورت، Jesus،Ronda میں سنائی دیتی ہے۔ ہسپانی شاعری اپنی ان خوبصورت رقصاں نظموں کے لئے Gabriela Mistral کی احسان مند ہے جس میں اس قدیم ترین احساس کو بالکل جدید ترین زبان میں دہرایا گیا ہے کہ رقص کائنات کا تحرک ہے۔ اپنے Ronda کی وجہ سے Gabriela Mistral ان لاتعداد شعراء کا غیر معمولی نمائندہ ہے جنہوں نے اپنی شاعری میں رقص کے پیکر نظم کئے ہیں۔ خواہ یہ جدید لاطینی امریکی شاعری کے نمونے ہوں یا یہ E.E. Cummings کی لطیف اور مسحور کن رقصاں نظمیں ہوں۔ جرمن ادب میں ایک غیر معمولی

مثال Rainer-Maria- Rilke(م ۱۹۲۵ء) کی ہے۔ Rilke نے رقص کے موتیف اپنی ابتدائی مذہبی نظموں سے Sonette On Orpheus کی پراسرار باطنی نظموں تک بے حد فن کاری سے استعمال کئے ہیں۔

رقص کے ان پیکروں کی سب سے زیادہ مثالیں اسلامی دنیا میں پائی جاتی ہیں۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، صوفیا نویں صدی میں سماع کے قائل تھے۔ یحیٰ بن معاذ، (م-۸۷۲ء) جہاں تک ہمیں معلوم ہے، پہلے شاعر تھے جنہوں نے مختصر مگر بے حد پراثر عربی نظموں میں خدا کی محبت میں انسان کے رقص کا ذکر کیا ہے۔

The truth we have not found, so dancing we beat the qround. Is dancing reproved in me, who wanders distraught for thee? In the valley we go around And therefore we beat the qround.(۹)

نئے مرکز ثقل کے گرد رقص اور اس کے نتیجے میں فنا کی سب سے کلاسیکی مثال پروانہ کی ہے جو شمع کے گرد طواف کرتا ہے یہاں تک کہ وہ جل کر شمع سے اتحاد کی نئی زندگی حاصل کرتا ہے۔ بغداد کے صوفی حلاج نے سب سے پہلے یہ کہانی بیان کی تھی (۱۰)۔

لیکن اگر شمع و پروانہ کے موتیف کو نظر انداز بھی کر دیں تو اسلامی ادب میں رقص کی علامتوں کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ہمارا اندازہ ہے کہ پاکوب / رقصاں/ گرداں/ صاحب حال درویشوں کے روحانی مورث اعلیٰ جلال الدین رومی کے بعد رقص کی علامتیں فارسی دنیا میں مقبول ہوئی ہوں گی۔ لیکن ان کے پیش رو فریدالدین عطار (م-۱۲۲۰ء) کے کلام میں ایسے اشعار کثرت سے ہیں جن میں بے خودی کو رقص کے ساتھ آمیز کیا گیا ہے۔ اس بے خودی میں شاعر اپنا لباس چاک کر لیتا ہے۔ یہ روحانی تواجد کی ایسی علامت ہے جو بقول شاعر ابدالآباد سے طاری ہے۔ (۱۱) اسی طرح قاری کو بھی رقص اور نتیجتاً علائق دنیا سے آزادی کی دعوت دی جاتی ہے۔ عطار کے کم عمر ہم عصر سعدی شیرازی نے 'بوستاں' میں رقص بے خودی کی تعریف کی۔ ہے۔ اور متعدد مرتبہ اس عاشق کا ذکر کیا ہے جس کی ''روح محبوب کی آواز سنتے ہی رقص کرنے لگتی ہے''۔ (۱۲) ان کی غزل میں یہ مشہور خیال نظم ہوا ہے کہ جو

رقص کرتا ہے وہ دنیا کو اپنے پاؤں تلے روندتا ہے۔ (۱۳) صوفی کا خدا کے ساتھ رقص انبساط کا غالباً سب سے جرأت آمیز اظہار رزبہان باقلی کی تحریروں میں ہوا ہے۔

رومی کے کلام میں رقص کی علامت اپنی تکمیل اور انتہاء کو پہنچ گئی ہے۔ روایت ہے کہ قونیہ کے بازار میں چاندی کے ورق بنانے والوں کے ہتھوڑوں کی خوش آہنگ آواز اور ایک مرتبہ میرم کے مضافات میں پن چکی کی مسلسل آواز سے مولانا روم پر وجد کی کیفیت طاری ہوگئی تھی اور وہ شعر پڑھتے ہوئے رقص کرنے لگے تھے۔ ان کے اشعار کے محتاط تجزیہ سے یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ ان کی بہت ساری غزلیں اسی خوش آہنگ حرکت کی تخلیق ہیں۔ اور قاری انہیں پڑھتے ہوئے متن میں معنی سے زیادہ شعر کی آواز و آہنگ سے متاثر ہوتا ہے۔ اپنی روح کے نغموں کی آواز پر رومی نے رقص کے پیکر بکثرت استعمال کئے ہیں۔ اپنے ایک قطعہ میں وہ بیان کرتے ہیں کہ کیسے حسن ازلی ان کے پردۂ دل پر رقص کرتا اور انہیں پاکوبی کا ہنر سکھاتا ہے۔ غالباً محبوب کے رقص و وجد کا سب سے خوب صورت اظہار ان کی اس غزل میں ہے جس کا مطلع ہے:

دیدم نگار خود رامی گشت گرد خانہ
برداشتہ ربابی یزد یکی ترانہ (۱۴)

سماع روح کی غذا ہے (۱۵)، اور جب عاشق زمین کو اپنے پائے کوب سے چھوتا ہے تو آبِ حیات پھوٹ نکلتا ہے۔ (۱۶) نو فلاطونی تصورات سے استفادہ کرتے ہوئے شاعر محبوب کے گرد عاشق کی گردش کا مقابلہ چاند کے گرد کائنات کی حرکت سے کرتا ہے۔ درویشان پاکوب کی روایت کے متعلق بعد کی نظریاتی توضیح میں بھی یہ تصور دہرایا گیا ہے۔ وہ عاشق جو متصوفانہ رقص (حال) کی کیفیت میں ہو، کائنات سے ارفع تر منزل پر ہوتا ہے کیونکہ سماع کی تحریک الوہی ہوتی ہے۔ سماع ایک ایسے مقام پر پہنچا دیتا ہے جو زمین و آسمان بلکہ عرش سے بھی پرے ہوتا ہے۔ (۱۷) پائے کوبی کے لئے رومی اور ان کے بعد کے شعراء کی پسندیدی تشبیہ ذرے کا مرکزی سورج کے گرد رقص ہے۔ اس طرح عاشق اپنے الوہی محبوب کے گرد رقص کرتا ہے۔ ذرے کے لفظ سے جدید ذہن کو ایٹم کا خیال آتا ہے جس میں ایٹم اپنے مرکز (Nucleus) کے گرد رقص کرتے ہیں۔ اس نوع کے متصوفانہ

رقص (حال) کی کیفیت میں روح محبوب کا دیدار کرتی ہے اور ایک مخصوص طریقے سے مرکز سے متحد ہو جاتی ہے کہ صرف مرکزی سورج کی قوت سے ہی ذروں کو حرکت نصیب ہوتی ہے۔

متصوفانہ پائے کوبی کے حوالے سے کائنات اس روایتی تشریح سے قطع نظر رومی نے طور پر جلوۂ ربانی کے واقعہ کو بھی رقص کی زبان میں بیان کیا ہے۔ قرآن (سورۃ ۷/۱۴۹) میں بیان ہے کہ جلوۂ ربانی کے ظہور سے پہاڑ ریزہ ریزہ ہوگیا تھا۔ (۱۸) رومی کو پہاڑ کی یہ حرکت غایت انبساط کا رقص معلوم ہوتی ہے جس کے دوران وہ خود کو جمود سے آزاد کرتا ہے اور خدا کے حضور ٹکڑے ٹکڑے ہو کر فنا کی منزل حاصل کرتا ہے۔ یہ کیفیت انسانوں کے وجد کی مثال ہے کہ جذب کی پاکوبی میں عاشق خدا کے حضور خود کو فنا کر دیتا ہے۔ ایک مرتبہ جب روح اس نوع کی پاکوبی کے طفیل علائق دنیا سے آزاد ہوتی اور حسن ازل سے متحد ہو جاتی ہے تو پھر اسے باغ کے تمام اشجار محبت کی نسیم بہار سے رقصاں دکھائی دیتے ہیں۔ وجود کی سطح پر جاری اس حرکت میں صرف وہ شاخیں حصہ نہیں لیتیں جو خشک یا منجمد ہوگئی ہیں۔ (۱۹)

ان چند مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سلسلۂ مولویہ کی روایت میں رقص مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے دونوں کی علامت ہے۔ یعنی فرد اس دنیا سے فنا ہو جاتا ہے اور خدا کی مستقل معیت سے کائنات کے وسیع تر آہنگ میں سانس لیتا ہے۔ اس طرح تصوف کے دہرے مقصود فنا اور بقا کا اظہار متصوفانہ رقص کی علامت میں ہو سکتا ہے۔

جب جرمن مستشرق اور شاعر Friedriek-Ruckert (۱۷۸۶-۱۸۶۶) نے ۱۸۱۹ء میں جلال الدین رومی کی نظموں کا آزاد ترجمہ کیا تو انہیں رقص کی سریت کی نہایت نفیس تعریف ہاتھ آئی:

Who knows love's mazy circling,ever lives in God, for death, he knows, is love abounding: Allah Hu.(۲۰)

Ruckert کی اس نظم کا انگریزی ترجمہ W. Hastie نے کیا۔ آسٹریا کے Hugo-VonHof Mannsthal نے رومی کے اس ترجمہ کے ذریعہ متصوفانہ رقص کے راز کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ "اس ازلی رقص میں حیات و موت ایک دوسرے کا جزو ہیں۔"

یہ وہ روایت ہے جس کے سیاق میں رقص کے متعلق غالب کے اشعار کو سمجھنا چاہیے۔

جلال الدین رومی کا علامتی اظہار فارسی بولنے والے صوفیاء کے بڑے حصے نے قبول کر لیا تھا۔ ایران، ترکی اور مسلم ہندوستان کی ادبیات کو کسی شاعر نے اس حد تک متاثر نہیں کیا جس حد تک مولانا روم نے۔ ان کے اشعار کے حوالے یا ان کے مشہور نظموں کی طرف اشارے ہر جگہ ملتے ہیں۔ صدیوں سے لوگ ان تخلیقات کی تشریحیں لکھ رہے ہیں اور اسلامی دنیا کی متعدد زبانوں میں ان کا ترجمہ ہوا ہے۔

برصغیر میں رقص و موسیقی کی روایت بطور خاص چشتیہ سلسلے سے متعلق ہے۔ ہندوستان میں اس سلسلے کے بانی حضرت معین الدین چشتی (م-۱۲۳۶) ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک اہم شخصیت ہیں۔ اس لئے اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ دکن میں ان کے پیرو (مقلد) گیسو دراز (م-۱۴۲۱) اپنی فارسی شاعری میں رقص کی علامتیں بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ (۲۱) جلد ہی یہ علامتیں صوفی اور غیر صوفی تمام شعراء میں یکساں مقبول ہوگئیں۔ اور سولہویں اور سترہویں صدی کی ہند فارسی شاعری میں ایسے مقامات کا تلاش کرنا مشکل نہیں ہے جو وجد کی مدح و تعریف میں ہیں۔ شمع و پروانہ کی تمثیل میں عرفی کہتا ہے:

درخون جگر عرفی می غلطد و می سوزد
درآتش خود رقصد پروانہ چنیں باید (۲۲)

بعض دوسرے شعراء رقص کرتے ہیں:

بہ شوق سنگ طفلاں ہر طرف دیوانہ می رقصم (۲۳)

یا ایک جگہ وہ کلیم کی طرح اپنی مکمل حیرانی کا اعتراف کرتا ہے۔ کلیم کا ایک اور شعر ہے:

من دریں بحر از پئی سر گشتگی افتادہ ام
کشتیم در رقص آمد ہر کجا گرد اب دید

غالب شعرا کی اس طویل فہرست میں سے ایک ہے جنہوں نے مشرق و مغرب میں رقص کے جوش و وفور کے نغمے گائے ہیں حالانکہ وہ یقیناً نرگس آبی کے ساتھ رقص کرنے والا، رومانی نہیں

ہے۔ لیکن اگر مغرب میں اس کے رویہ کا کوئی مساوی تلاش کرنا ہوتو وہ نطشے کے مرصع نغمات رقص ہیں، جن سے غالب کی ذہنی قربت ہے۔ غالب کی غزل بحر مضارع میں ہے۔

- - ال - ں - ال ں - - ال - ں-

یہ بحر جس نوع کی سبک حرکت کی ترسیل کے لئے استعمال کی گئی ہے مغربی کانوں کو خاصی بھاری اور بے ترتیب معلوم ہوگی۔ رومی کی رقصاں نظمیں عام طور سے زیادہ رواں بحروں میں ہیں۔ اکثر ہر مصرعے کے درمیان وقفہ ہوتا ہے تاکہ گردش میں ہاتھ کی تالی اور پاؤں کی ضرب کے آہنگ کو نمایاں کیا جا سکے۔

غالب کی غزل میں ردیف 'برقص' ہے۔ جس سے قبل ایک طویل مصوتہ 'الف' آتا ہے۔ غزل کا مطلع ہی بے حد خوبصورت ہے۔ اور اس کے پیکر بھی بہت انوکھے ہیں۔

چوں عکس پل بہ سیل بذوق بلا برقص
جارا نگاہ دار وہم از خود جدا برقص

اس شعر کے استعارے عام نہیں ہیں۔ فارسی کی کلاسیکی روایت میں پل اس دنیا کی علامت ہے جسے اوائلی عرب تارکین دنیا نے نام نہاد پیغمبرانہ روایت کے زیر اثر عام کیا۔ عطار دنیا کی تشبیہ پل سے یا پل پر بنے ہوئے محل سے دیتے ہیں۔ (۲۴) اور ان سے پہلے خاقانی نے یہی استعارہ نظم کیا ہے۔

عمر پلی است رخنہ سر حادثہ سیل پل شکن (۲۵)

رومی پل کا پیکر موت کے لئے استعمال کرتے ہیں جو ایک دوسری دنیا کے کنارے تک لے جاتا ہے۔ (۲۶) لیکن سیلاب کا وہ تصور جو پل حیات کو ہلا دیتا، اس میں رخنہ ڈالتا اور بالآخر اسے تباہ کر دیتا ہے، عطار کی غزلوں میں موجود ہے۔ فارسی کے بہت سارے شعراء نے سیلاب اور پل کا یہ تعلق نظم کیا ہے۔ اس میں نظیری بھی (م-۱۶۱۲) شامل ہے جس کا کسی حد تک غالب نے تتبع کیا ہے۔ (۲۷) کلیم (م-۱۶۴۵) قاری کو متنبہ کرتا ہے کہ عشق جہاں سوز سے شاہ و گدا کوئی بھی محفوظ نہیں:

در رہِ عشق جہاں سوز چہ شاہ چہ گدا
حکمِ سیلاب بہ ویرانہ و آباد رود

اس طرح یہ شعر امختلف پیکروں کا اتصال کرتے ہیں جس سے بعد میں غالب نے استفادہ کیا۔ بیدل بھی (م-۱۷۲۱ء) پانی کی روانی کو رقص سے منسوب کرتا ہے۔

موج در یار اطپیدن رقصِ عیشِ زندگی ست (۲۸)

یا

تپ شوق کے در رقص دار و نبض در یارا

......(کلیات غزل ۱۰۳۷ء)

غالب کو رقص، شکست، اور سیلاب کا اتصال بہت پسند ہے۔ انہوں نے ایک ہی خیال کو اردو اور فارسی دونوں میں ادا کیا ہے۔ (ایسا وہ اکثر کرتے ہیں)۔

بنای خانہ ام ذوق خرابی داشت پنداری
کز آمد آمدِ سیلاب در رقصست دیوارش

اردو میں شعر کی ردیف درودیوار ہے :

نہ پوچھ بیخودی عیش مقدمِ سیلاب
کہ ناچتے ہیں پڑے سر بہ سر درودیوار (۲۹)

کلاسیکی فارسی شاعری کا ایک اہم مضمون ہلاک ہونے کی خوشی ہے۔ یہ صوفیا کی اصطلاح میں فنا کی آرزو ہے کیونکہ فنا کے ذریعہ ایک نئی اور ہمیشہ باقی رہنے والی زندگی حاصل ہوتی ہے۔ کلیم اس خیال کو ٹوٹی ہوئی دیوار کے استعارے میں بیان کرتا ہے، جو مرنے سے پہلے مرجاتی ہے، (کہا جاتا ہے کہ پیغمبرؐ نے اپنے پیروؤں سے فرمایا کہ مرنے سے پہلے مرجاؤ۔ اسلامی تصوف کی بنیادی لفظیات پر اس حدیث کا بہت اثر ہے۔)

افتادن دیوار کہن نوشدن اوست
جز مرگ کسی در پی آبادی من نیست (۳۰)

سترہویں اور اوائل اٹھارہویں صدی کے شعراء اس کیفیت کے لئے شکست کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جس سے ان کا مطلب شکست ذات ہے تاکہ وہ اس دنیا اور اس کے پرفریب مظاہر سے نجات حاصل کرلیں۔ (۳۱)

غالب نے کہا ہے:

میں ہوں اپنی شکست کی آواز

اس میں مجھے معنی اتنے منفی نہیں لگتے جتنے بظاہر دکھائی دیتے ہیں۔ بعینہ یہی خیال فارسی میں بھی نظم ہوا ہے:

دیگر زساز بیخودی ماصدا مجوی
آوازی از گسستن تار خودیم ما

حافظ نے سعدی کے تتبع میں کہا ہے:

زیر شمشیر غمش رقص کناں باید رفت
کاں کہ شد کشتہ اونیک سر انجام افتاد (۳۲)

یہ ذوق بلا غالب کی شاعری کا مرکزی مضمون ہے۔ انہوں نے متعدد جگہ یہ مضمون باندھا ہے کہ انہیں گلستاں زخم کی مثال معلوم ہوتا ہے:

مقتل کو کس نشاط سے جاتا ہوں میں کہ ہے
پر گل خیال زخم سے دامن نگاہ کا

یا گل ان کو وعدۂ قتل کی یاد دلاتا ہے:

وعدۂ سیر گلستان ہے خوشا طالع شوق
مژدۂ قتل مقدر ہے، جو مذکور نہیں

ان کی شاعری میں عشاق آزار کی لذت کے حریص ہیں:

وا حسرتا کہ یار نے کھینچا ستم سے ہاتھ
ہم کو حریص لذت آزار دیکھ کر

اور لذتِ آزار کے حریص بقول غالب

رفتہ رفتہ سراپا الم ہوئے

اس مضمون کو نظم کرنے میں غالب نے اسلامی دنیا میں رائج متصوفانہ شاعری کی کلاسیکی زبان اور عوامی ادب دونوں سے پورا استفادہ کیا ہے۔ چونکہ وہ ایک جدت پسند شاعر ہیں اس لئے وہ اپنے درد وغم کا بیان زیادہ متنوع پیکروں میں کرتے اور اس قدیم قصے سے نئے مضامین پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً وہ کانٹوں میں پیوست لختِ ہائے جگر کو سرخ پھولوں سے تشبیہ دیتے ہیں۔

لختِ جگر سے ہے رگِ ہر خار شاخِ گل

تا چند باغبانیِ صحرا کرے کوئی

تکلیف اور ناکامی میں مسرت کا تصور ان کے ایک اور شعر میں بہت خوبی سے نظم ہوا ہے، جہاں فرہاد کا ذکر ہے، جس نے اسی تیشے سے خودکشی کر لی تھی، جس سے پہاڑ کھود کر دودھ کی نہر نکالی تھی:

از رشک بخون غلطم واز ذوق برقصم

زآں تیشہ کہ در پنجۂ فرہاد بجنود

(غالب کا دوسرا پسندیدہ لفظ رشک بھی اس شعر میں نظم ہوا ہے)

مغرب کے قاری کے لئے محبوب کے ظلم وستم اور عاشق کے اس ظلم سے مسرت حاصل کرنے کا مسلسل بیان تکلیف دہ ہوسکتا ہے لیکن غالب کے اس مصرعے کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے، جس میں درد وغم کے 'فلسفہ' کا نچوڑ ہے۔

درد کا حد سے گذرنا ہے دوا ہوجانا

بہر حال مجھے لگتا ہے کہ غالب کی رقصاں غزل کے مطلع میں درد میں خوشی کی آرزو سے زیادہ کچھ اور بھی ہے۔ اس میں اجتماع الضدین یا اتحاد قطبین کی طرف اشارہ بھی ہے جو غالب کے تصور کائنات کی صفت ہے۔ اسلامی دنیا کے نمائندوں بطور خاص صوفیا نے خدا کی ذات میں جمال وجلال کے تضاد کو بہت نمایاں کیا ہے۔ یہ زندگی کی دو انتہائیں ہیں جن کی مکمل ہم آہنگی کا نام کمال ہے۔ صوفیا نے اپنے روحانی سفر میں ان متضاد کیفیات میں وہ تحرک دیکھا ہے جو بالآخر ایک وحدت میں ڈھل

جاتا ہے۔ مسلم عقیدے کے بنیادی کلمے لا الہ اور مثبت اعلان الا اللہ کا اجتماع صرف مذہبی زندگی میں ہی نہیں بلکہ شعری اظہار میں بھی بہت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ متصوفانہ شاعری کے علاوہ بھی کلاسیکی فارسی شاعری میں دو متضاد اسماء یا صفات یا مکمل فقرے کا نظم کرنا ایک مستقل شعری طریقۂ کار ہے۔ غالب نے اس فنی طریقۂ کار کا اکثر استعمال کیا ہے۔ قصیدۂ توحید میں جو عرفی کے قصیدۂ توحید کے تتبع میں کہا گیا ہے۔ انہوں نے وحدت کے متعلق اپنا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ وحدت اپنے آپ کو متضاد مظاہر میں نمایاں کرتی ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ غالب کو بیک وقت انتہائی متضاد اشیاء اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ غالباً اس لئے بھی کہ وہ خود متضاد صفات کے حامل تھے۔

دل محیط گریہ ولب آشنائے خندہ ہے

(شعر کے سادہ معنی سے قطع نظر اس میں آشنا کا خوبصورت ایہام بھی قابل توجہ ہے جس کے معنی واقف ہونا اور پیرنا دونوں ہیں۔ اس طرح سمندر سے بھی اس کا ایک ربطہ قائم ہوگیا ہے۔)

اس سلسلے میں غالب کے زائچے کا مطالعہ خاصا دلچسپ ہوگا جو انہوں نے حضرت علیؓ بن طالب کے قصیدے میں نظم کیا ہے۔ اس میں انہوں نے دکھایا ہے کہ کس طرح ان کی زندگی پر متضاد اثرات پڑے۔

مگوی زائچہ کا ین نسخہ ایست از اسقام
مگوی زائچہ کا ین جامع ایست از اضداد

یہ حقیقت ہے کہ بارہویں برج حوت میں مشتری اور مریخ دونوں کا مقام ہے۔ اس میں پہلا بے حد خوش قسمتی اور دوسرا تھوڑی بد قسمتی کا نشان ہے۔ غالب کو یقین ہوگیا ہے کہ ان کی زندگی دیانت دارانہ ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ان پر خرابی کا غلبہ بھی رہے گا۔ اس کا بھی یقین ہے کہ طوفان نوح اور باد صرصر جس نے قوم عاد کو تباہ کردیا تھا بیک وقت دونوں ہی ان کے ستاروں میں موجود ہیں۔ (۳۳) غالب نے اپنے زائچے میں سختی اور حیرت انگیز نرمی دونوں کی دریافت کی ہے اور وہ متضاد صفات جنہوں نے ان کی زندگی کو بعض مرتبہ بہت تکلیف دہ بنا دیا ہے، ان کے خیال میں ان کی

پیدائش کے وقت ہی ان کی روح میں جذب تھیں۔

اس کے باوجود کہ عملی زندگی میں بعض مرتبہ انہوں نے ضد یا سرکشی کا طریقۂ کار اختیار کیا، ان کی زندگی کسی ایک کیفیت یا کسی ایک رویّے کی پابند نہیں تھی۔

روحانی سطح پر وہ ایک قطرۂ شبنم کی طرح لرزتے رہے:

لرزتا ہے مرا دل زحمت مہر درخشاں پر
میں ہوں وہ قطرۂ شبنم کہ ہو خار بیاباں پر

فنا کا راز وہ سورج کے پروقار منظر سے سیکھتے ہیں:

پر تو خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ہوں ایک عنایت کی نظر ہونے تک

غالب کے مزاج میں زود حسی کا وہ 'سیال' عنصر تھا جس کے سبب انہوں نے وہ اشعار کہے جو ہر شخص پر ہر کیفیت میں اثر کرتے ہیں۔

لگتا ہے کہ غالب وہی کہہ رہا ہے جو قاری نے ہمیشہ محسوس کیا ہے۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

بہر حال عدم استحکام کا عنصر ان کی کئی غزلوں میں منعکس ہے۔ یقیناً نقش بر آب کا پیکر زمانۂ قدیم سے فانی مخلوق کے لئے متعین ہو گیا ہے۔ خصوصاً اٹھارہویں صدی کے صوفی شاعر خواجہ میر درد کے اشعار میں نقش بر آب یا تصویر بر آب کے بہت سارے اشارے ملتے ہیں۔ یہ تصور مغربی شاعری میں بھی نظم ہوا ہے۔ (۳۴) یہ غالب کے عکس پل بہ سیل کا ماخذ ہے، جس میں انہوں نے نیا مضمون پیدا کر دیا ہے۔

دوسری نظموں میں اپنی بدلتی ہوئی کیفیت کو غالب نے باغ کے استعاروں میں بیان کیا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ سلیس اور رواں مصرعے اس فارسی قصیدے کے ہیں جہاں وہ کہتے ہیں:

گاہ دیوانہ صفت سیر بیاباں کردم

گاہ مستانہ بہ گل گشت گلستان رفتم
گہہ چو بلبل سر دیوار چمن بگزیدم
گہہ ز پروانگی دل بہ چراغاں رفتم (۳۵)

وہ پروانے کی طرح شمع کی لو میں جل جانا چاہتے ہیں لیکن ان کی لو ایکمکمل چراغاں ہے۔ عکس پل کا سطح سیلاب پر رقص جو بالآخر اس پل کو ہی تباہ کر دے گا اسی انجام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ شمع پر رقص شرر جو پروانے کو فنا کر دیتا ہے شاعر کو اتنا ہی مسحور کن معلوم ہوتا ہے جتنا سیلاب پر اس کے سایہ کی حرکت جو خود اس کے وجود کو ختم کر دے گی۔ غالب خوف سیلاب کے باوجود بہر حال ثابت قدم رہے۔ خواہ یہ سیلاب نفسیاتی دباؤ کی علامت ہو یا انیسویں صدی کے ہندوستان میں سماجی اور سیاسی صورت حال کا اشارہ ہو۔

دوسرے شعر کا مضمون نیا نہیں ہے۔ فارسی شاعری میں محبوب خوش ادا ہمیشہ بے وفا ہوتے ہیں۔ لمحہ موجود کی مسرت کے علاوہ ان سے وفا کی امید نہیں کرنی چاہیئے۔ (یہ عمر خیام کی تعلیم ہے)۔ وفا صرف عاشق کا امتیاز ہے۔

بنود وفای عہد دمی خوش غنیمت است
از شاہدان بہ نازش عہد وفا برقص

اس روایتی مگر نفیس شعر کے بعد وہ شعر آتا ہے جس سے یہ واضح ہوگا کہ کیوں حرکت مسلسل اور قوت نیز ارتقاء کے قائل اقبال، غالب کی شاعری کے دلدادہ تھے۔

ذوقی است جستجو چہ زنی دم ز قطع راہ
رفتار گم کن و بہ صدای درا برقص

غالب کے راہ رو کا مطمح نظر اونٹ کی طرح سیدھی سمت میں سفر نہیں ہے، جو صحرا میں اپنی منزل تک جلدی پہنچنے کی امید میں ایک ہی سمت میں چلتا رہتا ہے۔ اس کا مقصود ایک بے چین رقص ہے جس میں شاعر منزل کے بجائے صرف حرکت پر نظر رکھتا ہے۔

جرس کا پیکر اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ خود مشرقی شاعری کیونکہ یہ مضمون عربی اور فارسی شاعری

میں بہت عام ہے۔ نیا قاری ممکن ہے کہ Richard Burton کے مشہور قصیدہ "The tinkling of the Camel bell" سے واقف نہ ہو لیکن اقبال کے پہلے مجموعہ کلام "بانگ درا" کے سبب لوگ اس سے عام طور پر واقف ہو گئے۔ (۳۶)

مشرقی شاعری میں صوفی اور غیر صوفی دونوں ہی، جرس کا ذکر کرتے ہیں جو راہ رو کو خواب مختصر سے بیدار کرتی ہے۔ صوفی اسے خواب بے خبری بھی کہتے ہیں۔ یا پھر وہ بانگ جرس سنتے ہیں جو ایک متوقع کارواں کے شہر میں آمد کا اعلان کرتی ہے۔ سعدی کہتے ہیں:

گوشم همه روز ز انتظارت
بر راه و نظر برآستانست
در بانگ موذنی بیاید
گویم که درای کا روانست (۳۷)

اکثر مضامین کی طرح اس مضمون کو بھی حافظ نے اس طرح نظم کیا ہے کہ یہ مابعد کے شعرا کے لئے مثال بن گیا۔ دیوان کی پہلی غزل میں ہم یہ شکایت سنتے ہیں کہ عاشق کو منزل پر سکون نہیں ملتا کہ بانگ جرس ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں سفر کے لئے آواز دیتی رہتی ہے۔ بعد کی ایک غزل میں یہ تصور نظم کیا گیا ہے کہ:

کس ندانست که منزل گه معشوق کجاست
این قدر هست که بانگ جرسی می آید (۳۸)

جامی (م-۱۴۹۲) کی شاعری میں بھی بانگ جرس کا پیکر اکثر ملتا ہے۔ وہ جرس اور آواز کو مختلف پہلوؤں سے نظم کرتے ہیں۔ (۳۹) فیضی جیسا شاعر خود کو شور و نالہ کرنے پر مجبور پاتا ہے، کیوں کہ وہ کارواں کی رہبری کرنے والی آواز جرس ہے (۴۰) اور اسی کیفیت میں وہ پھر اس کی تائید کرتا ہے کہ جو واصل ہوا وہ کیوں اور کیسے کا سوال نہیں کرتا۔ اس لئے کہ:

چوں رہ تمام گشت جرس بے زبان شد (کلیم) (۴۱)

دوسرے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ رونے سے خاموش اور بے آواز ہو گئے ہیں کیونکہ

باز ایستد زنالہ چو باشد جرس در آب (۴۲)

یا شاید وہ رشک کرتے ہیں کہ آواز جرس یا بانگ درا فارسی اور ہند ایرانی شعراء کے یہاں عام وسیلۂ اظہار ہے۔ اردو شعراء نے اسے اپنے یہاں فوراً اختیار کرلیا، جیسا کہ میر اور میر درد کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔

جرس اور رقص کے درمیان تعلق جو غالب کی شاعری میں نمایاں ہے، کلاسکی شاعری میں پہلے سے موجود ہے۔ جامی نے آواز جرس کے ساتھ خار مغیلاں پر رقص کناں ناقہ کا ذکر کیا ہے، جو اسے کعبۂ وصال کی اطلاع دیتا ہے۔ (۴۳) عرفی نے یہی پیکر استعمال کیا (۴۴) جب کہ ان کا معاصر فیضی خود اپنے کارواں کا ذکر کرتا ہے جس میں

رقص جرس و بانگ درانسا نیم

نظم ہوا ہے۔ تقریباً یہی الفاظ غالب، اہل فنا کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

ایں قافلہ بے گرد رہ بانگ در است

جہانگیر کے درباری شاعر طالب آملی کی آرزو ہے کہ وہ ہودے کو رقص میں لے آئے جب کہ وہ جرس کے بجائے ناقہ کے پاؤں سے بندھا ہو (۴۵) اور نظیری نے ذکر کیا ہے کہ کیسے بانگ درا وجد اور سماع کی کیفیت میں پہنچا دیتی ہے۔ (۴۶) غالب خود بھی بعض جگہ بانگ درا کے شکوہ یا شوکت کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے کلام میں یہ صدائے جرس صحرا میں بے مقصد پھرنے کے قصوں سے متعلق ہے، جب عاشق کا اشتیاق اسے کوہ و صحرا میں دور تک دوڑاتا ہے۔

طولِ سفر شوق چہ پرسی کہ دریں راہ
چوں گرد فرو ریخت صدا از جرس ما

اور اپنے قصیدۂ توحید میں انہوں نے ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو راہ خدا کے جادہ پیما نہیں اور جنہوں نے اپنی جستجو میں:

جادہ پیمایانِ راحت نہ فلک راچوں جرس
در گلوی ناقہ ہائی کا رواں انداختہ

یہ ایک خوبصورت مبالغہ ہے جو آرزوے شوق کے لئے ان کی عمومی پسندیدگی اور راہ کی طوالت کے بیان کے عین مطابق ہے۔ (۴۷)

مندرجہ ذیل شعر میں ایک مرتبہ پھر دو انتہاؤں کے، رقص کے موتیف میں، مربوط ہونے کا اظہار ہے۔

سر سبز بودہ و بہ چمنہا چمیدہ ایم
ای شعلہ در گدازِ خس و خار ما برقص

باغ و چمن کے سبزہ و پھول جو موسم بہار میں ایسے تازہ اور خوبصورت ہیں، ایک روز مرجھا جائیں گے۔ پھر بھی ان کے لئے ایک چیز باقی ہے کہ وہ جل کر نئی قدر و قیمت حاصل کرلیں گے۔ چونکہ غالب کے یہاں آگ کے پیکر اس کی شاعری کا مرکزی استعارہ ہیں اس لئے اس پر ہم الگ سے ایک باب میں گفتگو کریں گے۔

اپنے ایک مخصوص مضمون رقص شرر کی طرف اشارہ کر کے غالب ایک اور کلاسیکی علامت نظم کرتے ہیں۔

ہم برنوائی چغد طریق سماع گیر
ہم در ہوائی جنبش بالِ ہما برقص

یہ حیرت انگیز لگتا ہے کہ صوفی کی پاکوبی نوائے چغد کے اشارے پر ہو۔ اس لئے کہ یہ پرندہ بدشگونی کی علامت ہے۔ یہ کھنڈروں اور ویرانوں میں بسیرا کرتا ہے اور حوادث کا اشارہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ اس لئے اور بھی حیرت انگیز ہے کہ دوسرے مصرعے میں غالب کے پسندیدہ پرندے ہما کا ذکر ہے۔ جو ایک سعد پرندہ ہے اور جس کے سر پر سایہ فگن ہوتا ہے اس کی بادشاہت کی پیش گوئی کرتا ہے۔

لیکن ان دونوں پرندوں کا ایک شعر میں ذکر اس سے پہلے کی شاعری میں بھی ملتا ہے۔ عطار کے مطابق چغد سونے کا پجاری ہے۔ (یہ نتیجہ اس لئے نکالا گیا ہے کہ وہ ویرانوں میں رہتا ہے جہاں دفینے ہوتے ہیں) جب کہ ہما ایک صابر اور منکسر المزاج پرندہ ہے۔ (۴۸) خاقانی کہتا ہے کہ:

مرغی که تواش همائی خوانی

چغد یست کز آشیان ما جست

یعنی یہ شاعر کے تخیل کی ایک ادنی تخلیق ہے لیکن لوگ اس سے بے خبر ہیں اور اس کو بیش قیمت جانتے ہیں حالانکہ شاعر اس سے کہیں زیادہ بیش قیمت چیز بھی خلق کر سکتا ہے۔ عرفی نے چغد کو غربت سے یا پھر غم سے منسلک کیا ہے (۴۹)۔ کلیم کہتا ہے:

در دیار عشق کا نجا چغد رافر ہما است

بد شگونست آن سری کز سیل معماری ندید

ہما اور چغد سے بے نیاز عشق ہر طرف صرف ایک ہی چیز دیکھتا ہے۔ اس کا مقصود فنا کے ذریعہ نئی زندگی ہے۔ یہ وہی تصور ہے جو غالب نے اپنی غزل میں نظم کیا: سیلاب مضبوط دیواروں اور پلوں کو تباہ کر دیتا ہے۔ یہ پل اپنی اس تاراجی پر مسرور ہیں۔ ان کی مثال بدشگونی کی علامت چغد کے کھنڈروں میں بسیرا کرنے جیسی ہے، جو اس تباہی کے باوجود عاشق کی نظر میں خزانے کی علامت ہے۔ یہ خزانے اس محل کے کھنڈروں سے برآمد ہوں گے۔ یہاں تک عاشق کو کھنڈر میں چغد کی آواز پر رقص کرنا چاہیئے۔

ہم بر نوای چغد طریق سماع گیر

یہی خیال عرفی کی اس غزل میں بھی ہے جس کا مطلع ہے:

صنم میگوی و در بتخانہ می رقص

نوای میزن و مستانہ می رقص

'رقص بسمل' کا پیکر جس کا مفہوم دل عاشق کا اضطراب ہے رقص کے غم واندوہ اور موت سے متعلق ہونے کی ایک اور مثال ہے۔ صدیوں سے ہند ایرانی شعراء یہ پیکر بہت رغبت سے استعمال کرتے رہے ہیں۔

بلاشبہ پرندوں کی یہ علامتیں جو غالب نے اس غزل میں استعمال کی ہیں فارسی شاعری میں ہمیشہ بہت مقبول تھیں۔ بہت سے قدیم اور اوائلی معاشروں میں روح کو پرندے کی علامت بیان کیا

جاتا ہے جو اپنے پر جنت کی سمت تولتا ہے۔ آج بھی ترک لوگ کسی کی موت کا ذکر کرتے ہوئے طائر روح کی پرواز کا محاورہ استعمال کرتے ہیں۔

فارسی شاعری میں بطور خاص بلبل روح کی علامت سمجھی جاتی ہے، جو گلاب کے حسن ازلی کی آرزومند ہے۔ یہ سرخ گلاب جو پیغمبر کے پسینے سے خلق ہوا الوہی حسن وجلال کا پیکر ہے۔ یا طائر روح وہ شاہین ہے جو اپنے آقا (خدا) کے نغمۂ طبل کا انتظار کر رہا ہے، جو اس قفس ارضی کو چھوڑنے اور اپنے الوہی مالک کی مٹھیوں میں لوٹنے کے لئے پکارے گا۔ ہم سنائی کے قصیدہ در تسبیح طیور، پر بھی غور کرسکتے ہیں (۵۰) جس میں وہ مختلف پرندوں کی حمد کے طریقے بیان کرتے ہیں۔ ان کے اشعار نے مولانا جلال الدین رومی کو بہت متاثر کیا۔ سنائی کے تقریباً نصف صدی بعد عطار نے 'منطق الطیر' میں تیس پرندوں کا قصہ بیان کیا جو سیمرغ کی تلاش میں سرگرداں تھے۔ وادیٔ آرزو وغربت کو عبور کرتے اور مختلف امتحانات ومصائب سے گذرتے ہوئے یہ پرندے بالآخر اس الوہی طائر کو دریافت کر لیتے ہیں۔ اس وقت انہیں سیمرغ سے اپنے بنیادی اتحاد کا عرفان ہوتا ہے۔ سیمرغ خود ان تیس پرندوں کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس کے بعد طائروں پر مشتمل فارسی علامتوں میں انفرادی پرندوں کی خصوصیات کے لئے عطار سے ہی استفادہ کیا گیا۔

غالب گل وبلبل کا پیکر اس کثرت سے استعمال نہیں کرتے جتنا دوسرے شعراء نے کیا ہے۔ وہ سرو کے طرز خرام کی شوکت کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا مقابلہ رقص سے کرتے ہیں:

تا سروغنج سنجد و گل پیرہن درد
رقص از تذروجست و سرود از ہزار باد

لیکن وہ بطور خاص طاؤس، طوطی اور ہما کو پسند کرتے ہیں۔ پہلے دو خاص ہندوستانی پرندے ہیں جنہیں قدیم فارسی شاعری میں اس برصغیر سے منسوب کیا گیا ہے۔ طاؤس ایک روایت کے مطابق ایک شاندار درخشاں پرندہ ہے جو پہلے جنت میں رہتا تھا۔ فارسی شاعری میں متعدد رنگوں والے اس پرندے سے کبھی کبھی رقص کی صلاحیت بھی منسوب کی گئی ہے۔ وہ خود اپنے حسن سے مسحور ہو کر رقص کرتا ہے (جب تک وہ خود اپنے پاؤں نہیں دیکھتا)۔ (۵۱) غالب نے اس مضمون کے لئے

قدرے ہیبت ناک پیکر خلق کیا ہے:

ہوای ساقی دارم کہ تاب ذوق رفتارش
صراحی را چو طاؤسان بسمل پر فشاں دارد

اس غیر روایتی تقابل کی بنیاد پیالے (جس پر مینا کاری کی ہوئی ہے) میں شراب کی حرکت ہے۔

جہاں تک طوطیٔ شکر دہاں کا تعلق ہے فارسی شاعری میں شاعر شیریں سخن کا استعارہ ہے۔ امیر خسرو کو اسی لئے طوطی ہند کہتے ہیں جسے غالب اپنے لئے مناسب نہیں سمجھتے جیسا کہ ہم نے شروع میں ذکر کیا۔ حالانکہ انہوں نے ایک بار یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ:

نخلم کہ ہم بجائی رطب طوطی آورم

طوطی کا رنگ کچی کھجور کی طرح سبز ہوتا ہے۔ یہ سعد رنگ نیک لوگوں کو جنت کے پرندوں کی یاد دلاتا ہے، جو روایت کے مطابق سبز ہیں۔ سبز رنگ جنت کی عظیم ترین نعمتوں کا رنگ ہے۔ طاؤس بسمل کی ہی طرح غالب سبزۂ چمن کو جس پر اس کا معشوق خوش خرامی کرتا ہے ایک تازہ طوطی بسمل سے مشابہ قرار دیتے ہیں جو محبوب کے ذوق رفتار سے تڑپ رہا ہے:

بتی دارم کہ گوی گر بروئی سبزہ بخرامد
زمیں چوں طوطی بسمل تپداز ذوق رفتار ش

یا آئینے کے زنگار کو طوطی کا عکس سمجھ کر اس کا محبوب رشک کرتا ہے:

کیا بد گماں ہے مجھ سے کہ آئینے میں مرے
طوطی کا عکس سمجھے ہے زنگار دیکھ کر

چونکہ اس پرندے کو آئینے کے ذریعہ بولنا سکھایا جاتا ہے اس لئے بہ طور خاص فارسی اردو کے صوفی شعراء کے یہاں طوطی اور آئینہ کا یہ پیکر مسلسل نظم ہوا ہے۔ آئینے کی علامتیں غالب کی شاعری کے نمایاں امتیازات میں سے ہیں۔

غالب کا پسندیدہ پرندہ ہما ایک حیرت انگیز اسطوری جانور ہے جس کی دو خصوصیات بہت

نمایاں ہیں۔ایک یہ کہ کسی شخص کو بادشاہ بنانے کے لئے صرف اس کا سایہ ہی کافی ہے اور دوسرے یہ کہ اس کی غذا سوکھی ہڈیاں ہیں۔ موخر الذکر کے سبب بعض صوفی شعراء ہما کو قناعت کی علامت سمجھتے ہیں۔ عطار اس کی زبان سے خالص صوفیوں کی طرح کہلواتے ہیں:

نفس سگ را استخوانی می دہم
روح رازین سگ امانی می دہم
نفس راچوں استخواں دادم مدام
جان من زاں یافت این عالی مقام

اور ناصر علی سرہندی (م-۱۶۹۷ء) نے جسے غالب اپنی نوجوانی میں پسند کرتے تھے، اس مضمون کو اس طرح نظم کیا ہے:

کریم دانہ رسد بہرۂ زمانۂ خویش
ہما چگونہ نشیند بزیر سایۂ خویش (۵۲)

دوسرے شعراء بھی یہ مضمون باندھتے رہے ہیں کہ ہما ان کی سوکھی ہڈیاں چننے کی کوشش کرتا ہے۔(۵۳) مضمون کے اس پہلو کو غالب نے بہت نمایاں کیا ہے۔ غالب خیال کرتے ہیں کہ ریاضت کش ہما کے لئے ان کی ہڈیاں موزوں نہیں ہے:

دور باش از ریزہ ہائی استخوانم اے ہما
کاین بساطِ دعوتِ مرغانِ آتش خوار ہست

ان کی مردہ ہڈیاں ایسی آتشی ہیں کہ ہما انہیں کھا بھی نہیں سکتا۔ ہضم کرنا تو دور کی بات ہے۔ دوسری طرف غالب یہ بھی امید کرتے ہیں کہ ان کی موت کے بعد ہما ان کی ہڈیاں چنے گا کیونکہ ہڈیوں پر ہما کی منقار کی آواز اور اس کا احساس انہیں زندگی کے وہ لمحات یاد دلائیں گے جب مژگانِ یار ان کا دل چنتی تھیں:

رسید نہای منقارِ ہما بر استخواں غالب
پس از عمری بہ یادم داد رسم و راہ پیکاں را

وہ اپنا جرأت مندانہ مقابلہ ہما سے کرتے ہیں جو مذکورہ شعر کی طرح آگ کی علامتوں سے متعلق ہے:

ما ہمای گرم پروازیم فیض از ما مجو
سایہ ہم چوں دود بالا میرود از بال ما

غالب کی پرواز اتنی سریع اور گرم ہے کہ اس کا سایہ زمین پر کسی کو مس کئے بغیر اوپر کو اٹھتا ہے (ایک دوسرے شعر میں جس کا تعلق ہما سے نہیں ہے، غالب صحرا میں اپنی رفتار کا بیان کرتے ہیں جہاں ان کا سایہ دھوئیں کی مانند لرزتا ہے)۔ مندرجہ ذیل شعر اسی مبالغہ آمیز اسلوب کی مثال ہے:

خواری کا ندر طریق دوستداری رود ہد
از مداد سایۂ بال ہمایش می نویس

محبوب کا دیا ہوا کوئی غم یا سبکی ان کے نزدیک سایۂ ہما کی عطا کردہ بادشاہت سے زیادہ قیمتی ہے۔ ایک فارسی مطلع میں غالب اس تصور کو ایک غیر معمولی استعارے میں بیان کرتے ہیں:

دماغ اہلِ فنا نشۂ بلا دارد
بفرقم ارہ طلوع پر ہما دارد

یعنی وہ آرہ جو اس کے سر کو حصوں میں تقسیم کردے گا (جیسا کہ اسلامی روایت کے مطابق حضرت زکریا کے ساتھ ہوا) شاعر کی نظر میں اسے فنا کی منزل اعلیٰ تفویض کرنے میں معاون ہوگا۔ درد و بلا اور شہادت شاعر کے لئے دنیاوی جاہ وثروت اور خوشی یا قوت کی بادشاہت سے زیادہ قیمتی ہے۔

غالب کے یہاں ہما کا مضمون مختلف طریقوں سے نظم ہوا ہے۔ چنانچہ وہ موسم بہار میں سنبل کو ہما کے سایے میں نمو کرتے دیکھ سکتے ہیں:

نرگس زچشم طالع بیدار ساز داد
سنبل زظل بال ہما کرد روز گار

یا دوشیزۂ نوخیز کو سایۂ ہما سے تشبیہ دے سکتے ہیں جس نے زمین کو نئی قوت اور خوبصورتی عطا کی ہو۔

در هر ذرہ ہر خاک ہواید گرست
ہاں دہاں سبزۂ نوخیز مگر ظل ہماست

وہ اپنے قصائد میں بھی یہ لفظ کثرت سے استعمال کرتے ہیں جس میں وہ خود کو ہما تصور کرتے ہیں جو ممدوح کے سر پر سایہ فگن ہے۔ (قصیدہ در مدح مصطفیٰ خاں) یا وہ اپنے ممدوح کے خنجر کو ہما کی منقار سے تشبیہ دیتے ہیں جو دشمن کی ہڈیاں چن لیتا ہے۔ (۵۴)

لیکن اصلاً تو یہ پرندہ بھی ان کے لئے بہت کم قیمت شئے ہے۔ حالانکہ وہ کئی مرتبہ ان کے دام میں آگیا ہے لیکن اسے انہوں نے آزاد کر دیا کیونکہ انہیں تو عنقا کی تلاش ہے جو کبھی مل نہیں سکتا:

رفت و باز آمد ہما در دام ما
باز سر دادیم و عنقا خواستیم

چغد اور ہما جس طرح رقصاں اشعار میں ایک ساتھ آئے ہیں اسی طرح دوسری غزلوں میں بھی نظم ہوئے ہیں۔

چغد و آزادی جاوید ہمارا نازم
کش بہ ہر سو کششی از شکن دامی ہست

چغد کا سایہ شام بلا کے مماثل بتایا گیا ہے:

شام بلا از رقمش گردہ
سایۂ چغد از اثرش پردہ

کبھی کبھی غالب خود کو بلبل سے مشابہ تصور کرتے ہیں۔ فارسی دیوان کی پہلی ہی غزل میں وہ خدا سے جنت کی درخواست کرتے ہیں۔ کیا خدا کو جنت میں ایسی بلبل رکھنا پسند نہ ہوگا جو ایسے خوبصورت نغمے گاتی ہے۔ بہر حال اسی طرح اور بالکل منطقی طور پر وہ اپنی مایوسی اور نا امیدی کا بیان بھی پرندوں کی علامت میں کرتے ہیں۔ قید حیات میں بالکل مجبور انہیں موسموں کے گذرنے کا پتہ نہیں اور نہ ہی وہ اب گل کی آرزو رکھتے ہیں:

خزاں کیا، فصل گل کہتے ہیں کس کو کوئی موسم ہو

وہی ہم ہیں، قفس ہے اور ماتم بال و پر کا ہے

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لئے

یہ ایک بے معنی اور بے مقصد عمل ہے جس میں کوئی امید نہیں۔ کیا اقبال غالب کی شاعری کی تعریف میں حق بجانب نہیں تھے:

فکر انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پر مرغ تخیل کی رسائی تا کجا

پہلے شعر کو مختصراً ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ فرد کو نغمۂ حیات کے حضور سپردگی کا ہر موقع استعمال کرنا چاہیے۔ خواہ یہ نغمہ غم کا ہو یا چغد کی لائی ہوئی تباہی کا۔ یا یہ نغمۂ مسرت ہے جو بال ہما کی حرکت سے سنایا جاتا ہے۔ (۵۵) دونوں کیفیات ایک دوسرے سے اسی طرح ہی لا ینفک ہیں جیسے زندگی اور موت یا رقص کی علامت سے ظاہر کی گئی فنا یا دوام۔ (۵۶) ٹھیک یہی مضمون اردو میں اس طرح نظم ہوا ہے۔

نوحۂ غم ہی سہی نغمۂ شادی نہ سہی

ہمیں زندگی کے ہر آہنگ سے طلف اندوز ہونا چاہیئے

بے صدا ہوجائے گا یہ سازِ ہستی ایک دن

اسی خیال کی توسیع زیر تجزیہ غزل کے ساتویں شعر میں کی گئی ہے:

فرسود ہائی رسم ہائی عزیزاں فرد گذار
در صور نوحہ خوان و بہ بزم عزا برقص

مستقل آہ بکا کرنے اور ماضی کی یاد میں غلطاں رہنے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا، حالانکہ غالب کئی جگہ ان لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جو خاک میں مل گئے اور جن میں سے بعض گل و لالہ کی شکل میں دوبارہ ظاہر ہوئے۔ (۵۷) (یہ خیال کم از کم عمر خیام کے زمانے سے فارسی شاعری میں جاری ہے)۔

ان دو اشعار کے درمیان، جن میں غم کے لمحات میں بھی رقص کا بیان ہے، غالب نے جو شعر رکھا ہے، اس میں محبت کی دائمی حرکت اور محبت کرنے والوں کے ارتفاع کا مضمون نظم کیا ہے۔

در عشق انبساط بہ پایاں نمی رسد
چوں گرد باد خاک شوو در ہوا برقص

محبت آدمی کی مضمر طاقت کو بڑھاتی اور اس کے دل کو وسیع کرتی ہی۔ غالب نے انبساط کا لفظ استعمال کیا، جس کا مادہ 'بسط' ہے جو صوفیاء کی زبان میں قلب کی انشراح کی کیفیت ہے۔ اس کے مقابل 'قبض' ہے جو خشکی، روحانی اضمحلال اور افسردگی کی کیفیت ہے۔ 'بسط' اطمینان و مسرت کی کیفیت ہے، جو آفاقی وجدان تک وسیع ہو سکتی ہے کہ انسانی جسم کی خاک بکھر جائے گی اور ہوا اسے ہر ممکن جہت میں اڑا لے جائے گی۔ یا پھر اس کی تعبیر متصوفانہ نظریات کے تحت کی جا سکتی ہے جہاں راہ عشق کی کوئی منزل نہیں ہوتی۔ جب خدا کی طرف سفر ختم ہوتا ہے تو خدا کے اندر سفر شروع ہوتا ہے۔ بقول عرفی:

غافل مرو کہ در رہِ بیت الحرام عشق
صد منزلت و منزل اول قیامت است

یا اس شعر میں ہم حلاج کے انجام کی طرف اشارہ پاتے ہیں۔ عطار کا بیان ہے کہ ان کی سزا کے دن جب حلاج سے پوچھا گیا کہ: ''محبت کیا ہے'' تو انہوں نے جواب دیا ''تم اسے آج دیکھو گے، کل دیکھو گے اور پھر پرسوں دیکھو گے۔'' اور اس دن انہیں قتل کیا گیا اور دوسرے دن انہیں جلایا گیا اور تیسرے دن ان کی خاک ہوا میں اڑا دی گئی۔ یہ بھی عشق میں فنا کا ایک طریقہ ہے۔ (۵۸)

غالب کی اکثر محبت اور اس سے زیادہ شوق کے حرکی کردار پر زور دیتے ہیں۔ شوق کا لفظ ان کے یہاں لامحدود کی طرف فرد کی حرکت کے ہم معنی ہے۔ انہوں نے اکثر عاشق کی اس گرمئی شوق کا ذکر کیا ہے جس کی راہ طوبیٰ صرف سایۂ راہ ہے:

راہے ست ز عبد تا حضور اللہ
خواہی تو دراز گیر و خواہی کوتاہ

ایں کوثر و طوبیٰ کہ نشانہا دارد
سرچشمہ و سایہ الیست در نیمۂ راہ(۵۹)

یہ غالب کا مخصوص رویہ معلوم ہوتا ہے کہ صرصر شوق کی ترکیب ان کی اردو فارسی شاعری میں کئی جگہ نظم ہوئی ہے اور عام طور پر گرد راہ سے متعلق ہے۔ وہ خود کو دام انتظار میں گرفتار طائر شوق تصور کرتے ہیں:

طائر شوقم بدام انتظار افتادہ ام

اور ایک جگہ مولک استعارے میں کہتے ہیں:

مستیم عام مدان و روشم کہل مگیر
ناقۂ شوقم و جبریل حدی خوان من است

یعنی ان کی شاعری کو اس فرشتے سے تحریک ملی ہے جو ان کے لئے الوہی نغمے گاتا ہے۔ اور انہیں پر شوق اور تیز سفر کی ترغیب دیتا ہے۔ کلاسیکی عربی ادب میں اس کا ذکر اکثر آیا ہے کہ بعض نغمے اونٹ کو تیز چلنے کی تحریک دیتے ہیں۔ اور ایک اچھا ناقہ سوار اس آہنگ کو اونٹ کی رفتار بڑھانے کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ (۶۰) اقبال نے اس تصور/خیال کو 'پیام مشرق' (حدی خواں کا نغمہ) میں دہرایا ہے۔ (۶۱) غالب کی شاعری میں شوق وہ مثبت قوت ہے جو حقیقی زندگی کو ممکن بناتی ہے۔ (۶۲)

شوقست کہ مرآت مرا داوہ بہ صقیل
شوق است کز و طوطی طبعم شدہ گویا

یہ شعر جس قصیدے (نمبر-۶) سے ماخوذ/مقتبس ہے اس میں شوق کی قوت کے متعلق کئی اشعار ہیں اور ان میں بہت فنکاری کے ساتھ غالب کے پسندیدہ استعارے طوطی اور آئینہ نظم کئے گئے ہیں۔

موت کے بعد صرصر کے ذریعے عاشق کی خاک کو اڑا لے جانے کا تصور پہلی نظر میں خاصا خارجی یا مادی لگتا ہے۔ (غالب نے صرصر کو قرآن کے استعمال کے مطابق قوم عاد سے منسوب کیا

ہے۔) لیکن واقعتاً یہ فارسی اور اردو کے خالص صوفی شعراء مثلاً پندرہویں صدی کے گیسو دراز اور اٹھارہویں صدی کے خواجہ میر درد کے یہاں بہت عام ہے۔ ہم زیر تجزیہ شعر کی جو بھی تعبیر منتخب کریں (دنیاوی، مادی یا متصوفانہ) وہ کلاسیکی مثالوں سے ہم آہنگ ہے۔ (۶۳) غزل کا آٹھواں شعر ایک بار پھر قطبین حیات کے مضمون پر مشتمل ہے:

چوں خشم صالحان و ولای منافقان
در نفس خود مباش، ولی برملا برقص

غیر معمولی پیکروں سے آراستہ شعر کا مفہوم بعض حیثیتوں سے پہلے شعر سے مربوط ہے۔ پاک باطن اپنی ذات میں کبھی غصہ نہیں پالتے بلکہ جب اس کی کوئی واقعی ضرورت ہو تو قہر و غضب کی صرف ظاہری نمائش کرتے ہیں۔ یہی معاملہ منافقین کا بھی ہے۔ جن کے دل میں دوستی و وفاداری کے جذبات نہیں ہوتے اور جو ان کا اظہار صرف ظاہری طور پر کرتے ہیں۔ آدمی کو چاہیے کہ ہجوم میں پاک باطن کے غصے اور منافق کی محبت کی طرح رہے، جیسے کسی گہرے تعلق سے عاری 'پل' کا عکس پانی پر حرکت کرتا ہے۔ اس نوع کے عمل کے لئے غالب تماشا کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو اہل بصیرت کا طریقہ ہے:

ہر چہ بینند بعنوان تماشا بینند

غالب کے مصرعے سے عرفی کی اس غزل کا خیال آتا ہے جس کی ردیف می رقص ہے اور جہاں وہ کہتا ہے:

بجان با غیر جانان درمیامیز
بہ تن با عاقل و دیوانہ می رقص (۶۴)

یہ شعر اس کیفیت سے مطابقت رکھتا ہے جس کو نقشبندی صوفیاء خلوت در انجمن کہتے ہیں، جس کے معنی ہجوم میں رہ کر بھی اس سے الگ ہونے کے ہیں، جیسے کہ پل اپنی جگہ قائم ہے مگر پانی پر اپنے عکس کے رقص کا لطف لیتا ہے۔ غالب کا استعارہ میرے اندازے کے مطابق بے حد نیا اور انوکھا ہے۔ اب ایک بار وہ پھر سوختگی اور ''صبا'' کا پیکر نظم کرتے ہیں:

از سوختن الم، زشگفتن طرب مجو
بیہودہ در کنار سموم و صبا برقص

دل ایک غنچہ کی طرح ہے جو کھل کر پھول بننے کے لئے ہوا کا محتاج ہے۔ لیکن غنچہ کو اس سے بالکل بے پرواہونا چاہئے کہ صحرا کی گرم ہوا اسے جلا کر راکھ کر دیتی ہے۔ یا باد سحرا سے چمکارتی اور اس کی ناز برداری کرتی ہے۔ مستقبل کی فکر سے بے نیاز اسے صرف رقص کی ریاضت کی فکر کرنی چاہیے۔ ایک قدیم متصوفانہ قول کے مطابق 'صوفی ابن الوقت ہوتا ہے' (الصوفی ابن الوقت) وقت یعنی لمحہ موجود اس لمحے پر دلالت کرتا ہے جس میں الوہی قوت کے مخصوص مظاہر کا صوفی پر انکشاف ہوتا ہے جس کی توثیق وہ اپنی آرزوؤں، خواہشات اور خوف کے ترک سے کرتا ہے۔ (۶۵) مقطع میں پہلے شعر کا قافیہ 'بلا' دہرایا گیا ہے۔ لیکن یہاں تناظر وسیع تر ہے۔

غالب بدین نشاط کہ وابستہ کۂ
برخویشتن ببال و بہ بند بلا برقص

رقص در حلقہ دام بلا، کی ترکیب غالب نے ایک اور فارسی شعر میں نظم کی ہے:

دلم در حلقۂ دام بلا میر قص و از شادی
ہمانا خویشتن را در خم زلفش گمان دارد

حلقہ بلا عاشق کو حلقۂ زلف کا متبادل معلوم ہوتا ہے جس کی اسے آرزو ہے۔ اور بالآخر اسے اپنے حلقے میں لے لیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خوشی سے رقص کرنے لگتا ہے۔ شعر میں غالب کا سوال کہ تو کس سے وابستہ ہے (یعنی تم اس کے گرفتار ہو جس سے محبت کرتے ہو) اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن عموماً حلقہ دام بلا کا مضمون قاری کے ذہن کو فوراً حسین بن منصور حلاج کے قصے کی طرف لے جاتا ہے جن کا اثر فارسی بولنے والے ملکوں کی شاعری پر اس قدر گہرا ہے کہ ہم نے اس کے لئے ایک الگ باب مخصوص کر دیا ہے۔

دس اشعار کی یہ پوری غزل غالب کی مخصوص فکر کا بے حد عمدہ اظہار ہے۔ ردیف رقص اس

داخلی تحرک کا اظہار کرتی ہے جو ان کی شاعری سے مخصوص ہے۔

"Roses dance on the crest of the wall in spring"

رقصم بہ ذوق روئی او چوں بینم اندر کوئی او

بے قراری اور تحرک کا موتیف ان کے یہاں بار بار نظم ہوا ہے لیکن اکثر وہ روایتی ہستیوں اور ایسے استعاروں میں ملفوف ہے کہ جس کی پیچیدگی حل کر لینے کے بعد ہی اس کے داخلی معنی دریافت کئے جا سکتے ہیں۔ آرزو اور محبت کا زائیدہ تحرک ہی وہ تنہا چیز ہے جو زندگی کو معنی دیتا ہے اور یہ بے قراری موت کے بعد بھی جاری رہتی ہے، خواہ یہ ذروں کا ہوا میں رقص ہو یا روح کا اعلیٰ تر منازل میں ارتفاع۔ موت و حیات ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ تباہی میں تعمیر مضمر ہے، حالانکہ غالب اپنے بعض بے حد پر اثر اشعار میں اپنی اس خواہش کا ذکر کرتے ہیں:

رہیئے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو
ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زبان کو ئی نہ ہو

لیکن ان کی شاعری کی حرکی جہت، جو رقص کے موتیف میں بیان ہوئی ہے، خواہ یہ رقص چغد کی آواز ہی پر کیوں نہ ہو، ان کی شاعری میں غالب ہے۔ رقص، ہر تخلیق کی گئی شئے کا تحرک ہے، خواہ یہ سیلاب ہو جو پل کو تباہ کر دیتا ہے، یا دیوار ہو جو سیلاب کی منتظر ہے، یا خس و خاشاک ہوں جو شعلوں میں جل جانے کے خواہش مند ہیں۔

یقیناً یہ کوئی اتفاق نہیں ہے کہ غالب سنگ تراش کی اس صلاحیت کو، کہ وہ پتھر میں مخفی نادیدہ حسن کو دیکھ لیتا ہے، نظم کرتے ہوئے رقص کا لفظ استعمال کرتے ہیں:

دیدہ در آنکہ تا نہد دل بہ شمار دلبری
در دل سنگ بنگرد رقص بتاں آذری

یہ استعارہ غالب کی ایجاد نہیں ہے۔ ان سے پہلے بشمول خواجہ میر درد بہت سارے شعراء نے اسے نظم کیا ہے لیکن یقیناً یہ ایک قابل غور بات ہے کہ بہت سارے ممکنہ استعاروں میں وہ یہی استعارہ منتخب کرتے ہیں۔ عہد قدیم سے خیالات کو الفاظ میں بیان کرنے کا عمل پتھر سے بت تراشنے

کے مماثل تصور کیا جاتا رہا ہے۔ وہ بت جو خود سنگ میں مخفی ہے۔ ایک حقیقی فن کار وہ ہے جو لفظ اور پیکر کی حرکت کو دنیا کے سامنے آنے سے پہلے ہی دیکھ لیتا ہے۔ وہ پتھر میں چھپی ہوئی چنگاری کی قوت کو محسوس کرتا اور اسے آزاد کرتا ہے تا کہ وہ زندگی کے ارتقاء میں معاون ہو۔

مذکورہ غزل کا مطلع خود غالب کی صورت حال کی علامت ہے: پانی پر رقصاں اپنے عکس کے باوجود پل مستحکم ہے۔ بالکل اسی طرح غالب ہند ایرانی شاعری کی روایت میں آخری عظیم کلاسیکی شاعر کی حیثیت سے مستند ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ خود سے جدا 'رقصاں' ہیں اور اس حد تک متنوع ہیں کہ ان کی شاعری میں روح کا ہر رنگ بہتے ہوئے پانی کی طرح منعکس ہے۔ بلکہ وہ جذبے کی معمولی حرکت اور خفیف تر ارتعاش سے متاثر ہوتے اور اپنے اشعار میں اس کا اظہار کرتے ہیں۔ اس طرح اردو غزل میں وہ ایک نئے عہد کی ابتداء کرتے ہیں۔ وہ رقص شرر کی ترسیل پر قادر ہیں جو ان کے سوز دل سے جاری ہوا۔ غالب کی شاعری تخیل کے رواں پانیوں پر ان کی فطانت کا رقص ہے۔

حوالہ جات

۱- ہند ایرانی شعراء کی طرف غالبؔ کے رویے، قتیل سے ادبی معرکے اور 'برہان قاطع' کے تنازعے کے متعلق دیکھئے، رالف رسل اور خورشید الاسلام کی "Ghalib :LIfe and Letters" اور عارف شاہ 'ک' سید گیلانی کی Ghalib, His life and Persian Poetry باب چہارم۔

۲- ابو نصر السراج، کتاب اللمعہ فی التصوف، مرتبہ R.A. Nicholson لندن، اشاعت ۱۹۱۴ء، ص ۲۹۹

۳- القشیری، الرسالۃ القشیریۃ، بلخ ۱۲۸۴ھ: ص ۱۹۷

۴- ہجویری، کشف المحجوب مترجمہ R.A. Nicholson لندن، اشاعت ثانی ۱۸۵۹ء؛ ص ۳۹۳، ۴۲۰

۵- ابو حامد الغزالی: احیاء علوم الدین ص ۲۳۶، تا ص ۲۵۶، مقابلہ کیجئے D.B. Macdonald:

Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing

یہ غزالی کی احیاء علوم الدین کی ایک کتاب کا حواشی اور تجزیہ کے ساتھ ساتھ ترجمہ ہے۔

ملاحظہ ہوا ۱۹۰۱ء Jx Ras صفحات ۱۹۵ تا ۲۵۲، ۷۰۵ تا ۷۴۸

۶- ابوالحسن الدیلانی کی سیرت ابی عبداللہ ابن الخفیف الشیرازی میں العثانی کی کہانی اس کی خاص مثال ہے۔ کتاب مرتبہ ان ماری شمل انقرہ، ۱۹۵۵ء باب ہفتم نمبر ۳۳

۷- Oxford, Oxford book of English Mystical Works: ص ۳۴۱

۸- Meridian Books Mysticism, Evelyn underhill/New York. The Way to christ Jacob Boeh me. حصہ ا، ص ۲۳

۹- ابونعیم الاصفہانی، حلیۃ الاولیاء، مصر جلد ۱۰، ص ۶۱ مترجمہ Sufism, A.J Arberry لندن ۱۹۵۰ء

۱۰- الحلاج، کتاب الطواسین ترجمہ و ترتیب L. Massignon پیرس ۱۹۱۶ء ص ۶۲ باب دوئم طاسین الفہم

۱۱- عطار کے دیوان میں اس کی بعض کامیاب مثالیں غزل نمبر ۲۶، ۱۳۹، ۴۰۳، ۵۴۳، ۴۵۶، ۸۴۵، ۵۶۰، ترجیع بند دوئم ص ۸۶، خاقانی بھی رقص کے موتیف استعمال کرتے ہیں، دیکھئے دیوان' ص ۴۵۴

۱۲- سعدی، بوستان، باب ۳، ۱۱۶

۱۳- سعدی، غزلیات (کلیات جلد سوم ص ۱۰۰، نیز ۴۵۳ دیکھئے ۳۴۸ جہاں)

نام تو می رفت و عارفان بشنیدند
ہر دو برقص آمدند سامع و قائل

۱۴- جلال الدین رومی، رباعیات Ms Esad Efendi استنبول، ورق ۳۱۸ ب ۳، ۳۱۸ ب ۴، ۳۳۷ الف ۷، ۳۱۶ الف ۶

۱۵- Selected Poems from Divan-i-Shams-i-Tabriz ترجمہ نکلسن لندن

۱۸۹۸ء اشاعت ثانی ۱۹۶۱ء نمبر دیوان کبیر مترجمہ بدیع الزماں فروزاں فر، تہران ۱۳۴۶ء

۱۶- مثنوی معنوی، ترجمہ، تشریح اور ترتیب R.A. Nicholson لندن ۱۹۲۵ء، ۱۹۴۰ء، جلد چہارم ۷۴۲: مولوی سماع کے دعائیہ اشعار کے اختتامیہ مصرعوں میں ''روگیدار'' کی ترکیب آتی ہے، جس کا مفہوم ہے کہ ''سماع روح کی غذا ہے''۔

۱۷- رباعیات، ورق ۵۵۳ الف ۵

۱۸- ایضا، ورق ۳۱۷ ب ۵، مقابلہ کیجئے ورق ۳۳۵ ب ۴

۱۹- مثنوی جلد دوئم ۱۹۴۲ء مقابلہ کیجئے دیوان شمس (نکلسن) غزل نمبر ۲ شعر ۱۱

۲۰- مثنوی جلد چہارم ۷۴۲، مقابلہ کیجئے رباعیات ورق ۳۴۹ ب ۲، یہ مضمون رومی اور مابعد کے فارسی اور ترکی شعراء نے اکثر نظم کیا ہے۔ نیز دیکھئے مثنوی ۸۶۷۱، ۱۳۴۶۱، اوراق ۹۶۱۱۱، دیوان شمس (نکلسن) نمبر ۲۴، ۴، رباعیات ورق ۳۲۹ ب ۲ پا کوبی سے متعلق رومی کے بے شمار اشعار ہیں۔ دیوان کبیر کی غزلیات نمبر ۲۲۷۶، ۲۲۸۲، ۲۳۶۵، ۲۳۶۶ جن کی ردیف پا کوفتہ ہے بطور خاص بہت خوبصورت ہیں۔

دولت عثمانیہ میں مولوی سلسلے کے شعراء نے اس پیکر کی مزید توسیع کی۔ اس ادب کا ایک دلچسپ نمائندہ غالب ویدی (م-۱۷۹۹ء استنبول) ہے۔ جس کی زبان بعض مرتبہ خصوصا آگ کے پیکروں کے استعمال میں مرزا غالب سے حیرت انگیز مماثلت رکھتی ہے۔ غالب ویدی کے لئے دیکھئے A.E.J.W. Gibb,Histroy of Ottoman Poetry چھ جلدیں Leiden ۱۹۰۰ء-۱۹۵۹ء جلد ۴ ۱۹۸۰ء ص ۲۰۶

۲۱- The Festival of Spring from the Divan of Jalaluddin, W. Hastic Ruckert کے ترجمہ کے بعد جرمن ترجمے کو انگریزی میں پیش کیا گیا۔ گلاسگو ۱۹۰۳ء: نمبر ۶ (Ruckert کا ترجمہ نمبر ۱۱)

۲۲- گیسو دراز، انیس العشاق، ص ۱۶

۲۳- عرفی غزل، کلیات، ص ۳۵۷، لیکن اس شاعر نے سماع کی لفظیات میں عاشق کے

اظہار بے چینی کے بغیر تسلیم غم کی بھی تعریف کی ہے:

تسلیم گشتن و نطپیدن سماع ماست

ایضاً ص ۳۱۶ بعض صوفیا کے مطابق وہ صوفی جو خود پر قابو رکھتا اور وجد آفریں موسیقی کی تحریک کو برداشت کرتا ہے اس صوفی سے افضل ہے جو سماع سے متاثر ہو کر رقص کرتا ہے۔ یہ جنید کے قصے کا خلاصہ ہے۔ جنہوں نے رقص کے لئے نوری کی ایک دعوت کو قرآن کی ایک آیت کے حوالے سے ٹھکرا دیا۔ آیت جمال ہے۔

۲۴- بے غرض، تذکرہ شعرائے کشمیر' مرتبہ سید حسام الدین راشدی، جلد اول ۱۴۱

۲۵- مقابلہ کیجئے عطار، دیوان غزل ۲۸ (مرتبہ) ۱۸۷۔ میر درد، دیوان فارسی رباعی ۱۱۹

۲۶- خاقانی، دیوان قصیدہ: ص ۴۲۶

عمر پلی است رخنہ سر، حادثہ سیل پل شکن

۲۷- رومی، دیوان کبیر غزل نمبر ۱۰۲

۲۸- نظیری، دیوان غزل ۳۹۶، "دنیا سیلاب ہے اور عقبیٰ پل ہے"

مقابلہ کیجئے ایضاً غزل ۲۴۲ اور غزل نمبر ۳۵۴ کے بے حد شاندار اظہار کے درمیان

۲۹- بیدل، کلیات نمبر ۷ ۳ غزل نمبر ۱۰

۳۰- مقابلہ کیجئے غزلیات فارسی مرتبہ وزیر الحسن عابدی غزل نمبر ۶۱

کہ چشم غمکدۂ ما یہ راہ سیلاب است

ہم 'سیلاب کا مندرجہ ذیل حوالہ بھی شامل کر سکتے ہیں:

مقدم سیلاب سے دل کیا نشاط آہنگ ہے
خانۂ عاشق، مگر ساز صدائے آب تھا
اے عافیت کنارہ کر، اے انتظار چل
سیلاب گریہ درپے دیوار و در ہے آج

غالب کے طریق کار کی مثالی صورت یہ سوال ہے:

کس کے گھر جائے گا سیلاب بلا میرے بعد

مزید غزلیات فارسی، مرتبہ وزیرالحسن عابدی، غزل نمبر ۲۴۹

کاشانہ را رخت بہ سیلاب شستہ ایم

۳۱- کلیم دیوان، غزل نمبر ۷۶، رومی مثنوی، غزلیات فارسی ۲۵۴۰

۳۲- ٹوٹنے کے استعارے کی اہمیت میں ایک مشہور حدیث قدسی کو بھی دخل ہے کہ خدا نے فرمایا "میں ان کے ساتھ ہوں، جن کے دل میرے لئے شکستہ ہیں" (انا عند المنکسرة القلوب)، مقابلہ کیجئے فغانی دیوان غزل نمبر ۹۷ لفظ 'شکست' بیدل نے بہت کثرت سے نظم کیا ہے۔ اپنے ایک فارسی قطعہ میں خواجہ میر درد کہتے ہیں:

من بندۂ آں کسم کہ خود را شکست

ہند ایرانی شعراء نے "قفل" کا استعارہ ایجاد کیا جو صرف توڑ کر ہی کھولا جا سکتا ہے۔ عرفی کہتا ہے:

دلکشائی خویش را سنجیدہ بادل تنگیش

زاں کلید اینجا شکست وقفلہا بردر گذاشت

(نیز دیکھئے، ناصر علی سرہندی کی غزل، تذکرہ شعراء کشمیر جلد دوم ۹۳۶)

اس طرح ہماری شکست ہم پر جنت کے دروازے کھولتی ہے۔ (بحوالہ ناصر عندلیب جلد اول ص ۵۲۲) غالب کی شاعری سے چند مثالیں:

ساز عاشق زشکستن بہ صدا می آید

نیز دیکھئے غزلیات فارسی مرتبہ سید وزیرالحسن عابدی، غزل نمبر ۱۱۵، ۱۳۵ اور

آرزو سے ہے شکست آرزو مطلب مجھے

۳۳- سعدی، غزلیات (کلیات جلد سوئم) ص ۲۸۹

۳۴- دیکھئے سورہ ۱۵/۴۱، ۱۹/۵۴، ۹/۴۹

۳۵- ایک خوبصورت مثال درد کا اردو دیوان ۴۲۔ مغرب میں بھی یہ پیکر عام ہے۔ دیکھئے شکسپیئر ہنری VIII ۴/۲/۴

افراد کی بری عادت پیتل پر نقش ہوتی ہیں، ان کی خوبیاں ہم پانی پر لکھتے ہیں۔"

۳۶- اس کی ایک نمائندہ مثال متضاد الفاظ کے جوڑوں سے مرتب کی گئی ہے۔ ایک فارسی غزل ہے:

نہ مرا دولت دنیا نہ مرا اجر جمیل

نہ چونمرود توانا نہ شکیبا چو خلیل

اس کا آخری قطعہ خدا کی حمد ہے جو حیرت انگیز چیزیں کرتا ہے:

اے ہم سار قضا دوختہ چشم ابلیس

بہ دم گرم روان سوختہ بال جبریل

یہ غزل تفصیلی تجزیے کی مستحق ہے۔

۳۷- بعض خوبصورت مثالیں عطار کے دیوان میں ہیں، مثلاً غزل نمبر ۴۸۹ رومی کے مصرعے مشہور ہیں۔ دیوان کبیر نمبر ۳۰۴ (ہمارا کارواں گذرتے ہوئے بادلوں کی طرح ہے، یا گذراں بادلوں کے برق کی مانند- اے راہ رو! کسی منزل سے دل مت لگا کہ پھر تو کشش کے لمحہ میں تھکان محسوس کرے گا۔)

۳۸- سعدی، غزلیات، کلیات جلد دوص ۷۹

۳۹- حافظ، مذکورہ دیوان، ذاتی نمبر ۲۰۶

۴۰- جامی کے یہاں چند مثالیں، دیوان غزل نمبر ۱۰۶، ۳۸۹، ۴۸۲، ۵۷۲ مزید غزل نمبر ۹۰، ۱۰۷، ۴۲۵، ۵۶۸ اور ۷۱۲

رفت عقل وصبر و ہوش اے دل مکن از نالہ بس

کارواں چوں شد رواں شرطست فریاد جرس

۴۱- فیضی بحوالہ یوسف حسین خاں L' Inde mystiqueanx Moyenages

پیرس ۱۹۲۹ء ص ۱۶۴

۴۲- کلیم تذکرہ شعراء کشمیر، جلد اول: ص ۱۵۹

۴۳- ایضا: ص ۱۵۹

۴۴- ایضا جلد چہارم ۱۷۰۲

۴۵- جامی، دیوان غزل نمبر ۳۰

۴۶- عرفی کلیات، غزل نمبر ۲۹۷

۴۷- طالب آملی، دیوان غزل نمبر ۴۲

۴۸- نظیری، دیوان غزل نمبر ۵۳۵، مقابلہ کیجئے درد دیوان فارسی، رباعی: ص ۱۱۸ اور اس کے علاوہ بھی اکثر

۴۹- غالب کے کلام سے دوسری مثالیں:

ز رنگ و بوئے گل و غنچہ در نظر دارم
غبار قافلۂ عمر و نالۂ جرس
ہم زبانم با ظہوری مطلعی گو تاز شوق
باجرس در نالہ آوازی بہ آواز افگنم

۵۰- عطار منطق الطیر: ص ۲۶۵

۵۱- عرفی کلیات غزل ۲۸۶، ۳۹۸، چغد غم

۵۲- سنائی، دیوان مرتبہ م- رضا دی، طویل قصیدہ بعنوان تسبیح الطیور: ص ۲۹ امیر خسرو، دیوان غزل ۱۴۱۰، مست محبوب اس طاؤس کی طرح ہے جو بہشت سے آیا ہے۔ طاؤس کی ہندوستان سے اور ہندوستان کی بہشت سے مناسبت، بنابریں کہ دونوں میں سانپ اور طاؤس ہیں، اسے امیر خسرو اور بعد کے ہندوستانی اور ایرانی شعراء نے نظم کیا ہے۔ فیضی "طاؤس آرزو" کا ذکر کرتا ہے، جس کا پر غرور خرام بہت شاندار ہے، ارمغان پاک مرتب سید محمد اکرام کراچی، طبع دوم ۱۹۵۳ء، ص ۱۸۰

۵۳- سعدی، گلستان باب دوم: ص ۵۷ مقابلہ کیجئے غالب کے شوخیٔ اظہار سے:

نقش ناز بت طناز بہ آغوش رقیب

پائے طاؤس پئے خامۂ مانی مانگے

محبوب کی طاؤس جیسی کشش اور خوبصورتی اور پائے طاؤس کی بدصورتی کو جو پوری تصویر کا حسن غارت کردیتی ہے، بہت ہوشیاری سے یکجا کیا ہے۔ خوش طبع محبوب کے آغوش رقیب میں ہونے سے زیادہ بیزار کن منظر اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ غالب کا شعر منطق الطیر میں عطار کے بیان طاؤس کی یاد دلاتا ہے۔ جہاں طاؤس کی زبانی کہلوایا گیا ہے:

گفت نقاش غنیم نقش بست

چینیاں راشد قلم انگشت دست

اسلامی روایت میں چینی اور ان میں بھی مانی مصوری کا استاد تسلیم کیا جاتا ہے۔ (غالباً یہ اس وجہ سے ہے کہ ترکستان میں مانی کے بے حد مرصع مخطوطات پائے گئے تھے) "قلم شد" میں قلم میں ایہام ہے، یعنی قلم کرنا اور قلم بہ معنی مصوری کا ایک آلہ، امیر خسرو، طوطیٔ ہند، اکثر طوطی اور مادر وطن کو مربوط کرنے والے پیکر نظم کرتے ہیں، لیکن اس سے پہلے خاقانی کے قصیدوں میں (دیوان قصیدہ ۳۸۰ اور اس کے علاوہ بھی) طوطی اور ہاتھی دونوں کا ہندوستان سے تعلق عام ہے۔ Fouchecour نے کہا ہے کہ طوطا یا طوطی فارسی کے اوائلی غنائی شعراء نے اکثر نظم کیا ہے اور یہ کہ منوچہری (م-۱۰۴۰) نے ہندوستان کو اس پرند کا وطن بتایا ہے جہاں وہ ہندی بولتا ہے۔ (Fouchecour کتاب مذکورہ ص ۱۴۳)، غالب اکثر یہ لفظ استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً غزلیات فارسی مرتبہ وزیر الحسن عابدی غزل نمبر ۱۰، ۱۹۹، ۱۷۱ آئینے میں طوطی کا عسک زنگار معلوم ہوتا ہے۔

در آئینہ ماکہ ناساز بختیم

خط عکس طوطی بہ زنگار ماند

نیز دیکھئے غزلیات فارسی نمبر ۵ اور قصیدہ ۶۱، مزید دیوان غالب (اردو) ۱۴۱، ۱۶۰

طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

۵۴- ناصر علی سرہندی، تذکرہ شعرائے کشمیر جلد دوم ۹۲۲، نیز کلیم کا شعر (دیوان غزل ۲۰۴) جو طنز یہ کہتا ہے

فلک اسباب دولت راز بہر ناکساں دارد

ہما گر سایہ ای دارد برائے استخواں دارد

۵۵- طالب آملی: دیوان غزل نمبر ۲۱۹، ۲۲۳: فغانی دیوان غزل ۱۲۹

۵۶- غزلیات فارسی: مرتبہ سید وزیر الحسن عابدی نمبر ۹۹ میں ہما کا ذکر ہے بلکہ "ہمائے بسمل" تک کا ذکر ہے۔ ۲۷۴، ۲۸۰

مزید قصیدہ ۶۴، سایہ ہما غزلیات فارسی نمبر ۶۶، ابر گہر بار، حمد اس لفظ کے دوسرے استعمال قصیدہ: ۲۲ ۵۸ غزلیات فارسی نمبر ۱۱۶، نمبر ۱۹۳، ترکیب بند دوم وغیرہ

۵۷- ہما اور زاغ کا تضاد امیر خسرو کے دیوان نمبر ۱۶۲۲ میں بھی ہے، رومی دیوان کبیر نمبر ۲۲۵۷، ۲۱۵۸ ہما اور چغد، عرفی کلیات، ۔غزل ۳۱۷ ۳۴۳ کلیم دیوان غزل نمبر ۳۰۱، "فقر" کی تعریف میں میر درد کہتے ہیں "ہما ان کی نظر میں کوا ہے" دیوان فارسی ص ۱۰۶

۵۸- ایسا ہی بیان:

نغمہ ہائے غم کو بھی اے دل غنیمت جانئے

دلا یہ درد و الم، بھی تو مغتنم ہے کہ آخر

نہ گریہ سحری ہے نہ آہ نیم شبی

نیز دیکھئے میر درد، دیوان فارسی: ص ۹۵

ہمائی رنج والے باید کرد' دل را آباد از غمے باد کرد فرصت مفت ست، زہستی غافل گر نیست ماتمی باید کرد

۵۹- دیکھئے A Bausani, The Position of Ghalib in the History of Urdu and Indo -Persian Poetry اور اسلام ۱۹۵۹/۳۴ جہاں وہ مشہور غزل، سب کہاں

...... پر تبصرہ کرتے ہیں۔ نیز دیکھئے میر درد اردو دیوان: ص ۶۷ خاک کی تہہ میں خزانے کا ذخر کرتے ہیں یعنی لاتعداد خوبصورت لوگ جو خاک ورا کھ ہو گئے۔ خاندان حضرت محمد ﷺ شہیدوں کا جو نوحہ غالب نے لکھا ہے اس کے آخری شعر کے مبالغے سے، اگرچہ بالکل مختلف سیاق میں مذکورہ شعر فوراً ذہن میں آجاتا ہے۔ اس شعر میں غالب خود اپنی تعریف میں کہتے ہیں

قدسیاں را نطق من آزردہ غالب در سماع
گشتہ ام در نوحہ خوانی ، مدح خوانی مصطفےٰ

۶۰ - عطار: تذکرہ الاولیاء مرتبہ R.A. Nicholson لندن-لیدن ۱۹۱۱ء جلد دوم ص ۱۴۲

۶۱ - دیکھئے خاقانی، دیوان، قصیدہ ص ۲۹۰ درخت 'سدرہ'' اس کا مقصود نہیں۔ یہاں سے دیکھئے غزلیات فارسی نمبر ۲۰۴

ایضاً نمبر ۲۶: نجات صرصر کے علاوہ کچھ نہیں:

کف خاکیم از ماہر نخیرد وجز غبار اینجا
فزوں از صرصری بنود قیامت خاکساراں را

غزلیات فارسی نمبر ۳۲۹

بوئے گل و شبنم نہ سزد کلبۂ مارا
صر صر تو کجا رفتی و سیلاب کجائی

رنج و تکلیف کے سلسلے میں:

غم آغوش بلا میں پرورش دیتا ہے عاشق کو
چراغ روشن، اپنا قلزم صرصر کا مرجاں ہے

غزلیات فارسی نمبر ۲۴۶ اور اردو دیوان نمبر ۱۵۰ میں ''صرصر شوق'' اور'' آرزوئے طوفاں سرد'' کا ذکر ہے۔

۶۲ - دیکھئے کتاب اللمعہ کے باب کتاب السماع میں سراج کا بیان: ص ۲۷۰ نیز دیکھئے غالب کا

ترکیب بند سبد چین (جلد دوئم) مرتبہ سید وزیر الحسن عابدی: ص ۳۷

۶۳- اقبال: پیام مشرق ص ۱۲۵

۶۴- دیکھیے غزلیات فارسی نمبر ۴۵

غم افسردگیم سوخت کجائی ،ای شوق

۶۵- گیسو دراز کی انیس العشاق: ص ۴۴ پر یہی مضمون نظم ہوا ہے یا میر درد

ویسا ہی اب تلک ہے وہ دامن تو اے صبا

کیدھر لئے پھرے ہے تو میرے غبار کو

۶۶- عرفی: کلیات غزل ۴۰۰ ''عاقل و دیوانہ'' کے بجائے تذکرہ شعرائے کشمیر میں ''عاقل و فرزانہ'' ہے۔ اور نالہ عندلیب میں ایک نقطہ کی تبدیلی سے ''غافل و فرزانہ ہے۔ تذکرہ شعراء کشمیر میں اس تبدیلی کا ذکر نہیں ہے۔

۶۷- وقت کے متصوفانہ مفہوم کے لئے دیکھیے کشف المحجوب از ہجویری۔ ''وقت ایک شمشیر ہے'' جو ماضی اور مستقبل کی جڑیں کاٹ دیتی ہے۔ نیز دیکھیے رومی مثنوی، جلد ا: ص ۱۳۳ اور نکلسن کا تبصرہ جلد ۷: ص ۲۱ مزید رومی، دیوان کبیر غزل نمبر ۲۲۳۱ اور ۲۴۹۸ اور سماع کے متعلق غزل نمبر ۲۳۴۲۔

انا ماری شمل
ترجمہ: کبیر احمد جائسی

حمد و دعا - مولانا روم کی نظر میں

مغربی ممالک میں مولانا جلال الدین رومی کی دیگر حکایات کے مقابلے میں دفتر سوم کی درج ذیل حکایت زیادہ مشہور ہے جس کا موضوع یہ ہے: ''نیاز مند (بندہ) کا اللہ کہنا، حق (تعالی) کے لبیک کہنے کے مترادف ہے۔''

آں یکی ''اللہ'' میگفتی شبی	تا کہ شیریں میشد، ازو کرش، لبی
گفت شیطانش: خمش ای سخت رو	چند گویی آخر، ای بسیار گو؟
می نیاید، یک جواب، از پیش تخت	چند ''اللہ'' میزنی، باروی سخت؟
از شکستہ دل شد و بنہا د سر	دید در خواب او خضر را، در خضر
گفت ہین، از ذکر، چون وا ماندہ ای؟	چون پشیمانی ازاں کش خواندہ ای؟
گفت لیکم، چون نمی آید جواب	زاں ہمی ترسم کہ باشم ردّ باب
گفت اورا کہ، خدا گفت، این بمن	کہ، برو، با او بگو: اے ممتحن
گفت آن ''اللہ'' تو ''لبیک'' ماست	وان نیاز و در دو سوزت پیک ماست
نی ترادر کار من آوردہ ام؟	نی کہ من مشغول ذکرت کر دہ ام؟
حیلہ ہاو چارہ جویی ہای تو	جذب مابود و گشاد ایں پای تو

ترس و عشق تو کمند لطف ماست
زیر ہر ''یارب'' تو ''لبیک'' ہاست

تھولوک وہ پہلا جرمن عالم ہے جس نے تاریخ تصوف اسلام کے نام سے ایک کتاب تالیف کی اور ۱۸۲۱ء میں اس نے اس کتاب کو لاطینی زبان میں برلن سے شائع کیا۔ تھولوک نے

درج بالا اشعار میں سے کچھ اشعار کا ترجمہ اس عنوان سے کیا ہے۔ ''وہ جو کہ بندوں کی دعا و نیایش کے ضمن میں ثنا گوئی کرتا ہے خود خدا ہے۔'' اس ترجمے کے بعد تھولوک نے ایک سخت گیر متعصب پروٹسٹنٹ عیسائی کی حیثیت سے ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے، اس سے زیادہ بیہودہ اور گستاخانہ کوئی بات نہیں ہوسکتی۔''

۱۸۲۵ میں تھولوک نے ایک دوسرا مجموعہ ''گلزاری از تصوف شرق'' کے نام سے شائع کیا جس میں درج بالا حکایت کا ترجمہ اس انداز سے کیا گیا ہے کہ جرمنی کے وہ تصوف وعرفان دوست افراد بھی جو اس مشہور ومعروف حکایت سے باخبر تھے اس کی طرف راغب نہ ہوئے۔ سویڈن کا مستشرق زت ترستین پہلا شخص ہے جس نے بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مثنوی کے ان اشعار کو سودر بلوم کی ایک مذہبی تصنیف سے مقتبس کر کے جداگانہ طور پر شائع کیا۔ سودر بلوم کی مذکورہ کتاب یورپ میں تاریخ ادیان کے مطالعے کی طرف پہلے قدم کی سی اہمیت کی حامل ہے۔ اس زمانے میں مثنوی کی اس حکایت کے بارے میں یورپی علماء کا خیال بالکل ہی دوسرے قسم کا تھا۔ چنانچہ خود سودر بلوم نے اپنے مرتبہ مجموعے کے مقدمے میں ۱۹۰۷ء میں تحریر کیا تھا:

''جو کچھ دعا اور قبولیت دعا کے بارے میں کہا گیا ہے وہ بہت تعجب خیز ہے۔
تاریخ ادبیات میں ان کے (مولانا روم) تسلی بخش افکار اپنی ایک اور نظیر بھی
رکھتے ہیں اور وہ نظیر پاسکل کے افکار کی شکل میں دیکھی جاسکتی ہے۔''

یعنی سودر بلوم نے مولانا کے کلام کا مقابلہ وموازنہ ایک فرانسیسی مفکر بلیز پاسکل (۶۲۔۱۶۲۳) کے افکار وخیالات سے کر کے اپنے یورپی ناظرین کو اسلامی تصوف وعرفان کے نکات سے روشناس کرایا ہے۔

سودر بلوم نے اپنی اس تصنیف میں جس کو اس نے ۱۹۳۱ میں مجموعۂ تاریخ ادیان کے نام سے شائع کیا ہے اس مفہوم کو دوبارہ پیش کیا ہے۔

اس سے پہلے ۱۹۱۴ء میں نکلسن نے اپنے کتابچے ''صوفیان اسلام'' میں اس حکایت کو من وعن نقل کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حقیقتاً انسانی عشق، عشق ربانی کا آفریدہ ہے۔ ہیلر نے ایک کتابچہ دعا کے نام سے لکھا ہے اور مولانا کی مندرجہ بالا حکایت کے اشعار کو (سودر

بلوم اور نکلسن کی کتاب سے نقل کر کے) اپنی کتاب میں درج کیا ہے اور اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خدا کی طرف سے الہام شدہ دعا کا تصور نہ صرف مسیحیت میں بلکہ اسلام میں بھی موجود ہے۔ اس کے بعد ہیلر نے متعدد بار اپنی کتاب شائع کی اور اس نے ہر مرتبہ ان اشعار اور ان کے مفاہیم کو مثنوی سے ترجمہ کر کے اپنی کتاب میں شامل رکھا ہے۔

اس طرح مغربی ممالک میں دعا کے بارے میں مثنوی کی حکایت الہیات کے فاضلین اور ادیان کے مورخین کے درمیان مشہور ہوئی۔ اس کے علاوہ اس سلسلے میں یہ بھی خیال کیا گیا کہ یہ حکایت مولانا کے کلام کی ایک کم یاب اور منفرد حکایت ہے حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ مولانا کی غزلیات اور دوسرے اشعار میں نماز، دعا اور سالکوں کی حمد وثنا کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے سامنے اس حکایت کی حیثیت ایک قطرے سے زیادہ نہیں ہے۔ اس مفہوم و مطلب کا سب سے بہترین نمونہ وہ ہے جو مثنوی کے دفتر سوم میں دقوقی کی داستان کے سلسلے میں دقوقی کے بعد قوم کا اقتدا کرنا'' کے عنوان کے نام نظم کیا گیا ہے دقوقی سے مراد غالباً عبدالمنعم بن محمد (متوفی ۶۴۵ھ) ہے جو حماسوریہ کا رہنے والا تھا یا ممکن ہے اس سے مراد کوئی دوسرا شخص ہو جس کی تاریخی تعیین مثنوی کے شارحین نے ابھی تک نہیں کی ہے

پیش در، شد آن دقوقی در نماز	قوم ہمچوں اطلس آمد او طراز
چون کہ با تکبیر ہا مقرون شدند	ہمچو قربان، از جہان، بیرون شدند
معنی تکبیر این ست ای امیم	کای خدا، پیش تو ما قربان شدند
وقت ذبح ''اللہ اکبر'' می کنی	ہم چنیں در ذبح نفس کشتنی
تن چو اسماعیل وجان، ہمچون خلیل	کرد جان تکبیری بر جسم نبیل

اسی طرح ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام کی دعا اور توبہ بھی جو مثنوی کے دفتر اول میں نظم کی گئی ہے خاص طور سے قابل ذکر ہے:

یا غیاث لمستغیثین، اھدنا	لا افتخار بالعلوم والغنی
لا تزغ قلبا ھدیت بالکرم	واصرف السوء الذی خط القلم
گر تو، طعنہ میزنی بر بندگان	مر ترا آن میرسد، ای کامران

در تو شمس و مال را گوئی جفا | در تو قد سرو را گوئی دوتا
در تو عرش و چرخ را خوانی حقیر | در تو کان بحر را گوئی فقیر
آن، بنسبت باکمال تو، رواست | ملک اقبال و غناہا مر تراست
کہ تو پاکی از خطر و زنیتی | نیستا نرا موجد و مغنیتی

مثنوی کے بہت سے بیانوں، حکایتوں، دعاؤں اور جوش انگیز مناجاتوں سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ عبادات اور فرائض کے سلسلے میں اس مثنوی میں بہت سے قابل توجہ اشعار نظم ہوئے ہیں۔ یہ چیز مثنوی کے دفتر سوم میں اس حکایت کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے جس میں حضرت یعقوب علیہ السلام کی طہارت اور وضو کے پردے میں ایک حدیث نبوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا ارشاد فرماتے ہیں:

روی ناشستہ نہ بیند روئی حور
لا صلوٰۃ، گفت الّا بالطہور

مولانا طہارت کے عرفانی مفہوم و معانی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ایں عشرت و عیش چوں نماز آمد
ویں دردی درد، آبد بدست آمد

لیکن مولانا کی نگاہ میں طہارت اور دوسری عبادتوں اور اطاعتوں کے ظواہر کی ادائگی بھی اپنی جگہ پر ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے، اور ضرورت اس کو (ظواہر کی ادائگی) بھی فیصلہ کن دو ٹوک چیز تصور کرتی ہے۔

اس سلسلۂ سخن میں مثنوی کی ایک حکایت خاص طور سے قابل ذکر ہے جس کا عنوان ہے ''ایک شخص نے استنجا کے وقت، اس وقت کی مخصوص دعا ''اللھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین'' پڑھنے کے بجائے ناک صاف کرنے کے وقت کی دعا اللھم ارحنی رائحۃ الجنۃ پڑھی''

اس عنوان کو مولانا اس بات کی دلیل کے طور پر استعمال کرتے ہیں کہ بہت سے سادہ لوح عوام جائز عبادات کی بجا آوری ناجائز مقامات پر کرتے ہیں۔ مولانا عرفانی وروحانی وضو

کے بارے میں کہتے ہیں۔

وضو ز اشک بسا ز و نماز کن بنیان
خراب وسمت شوای جان زبادۂ ازلی

مولانا کے اس خیال کو دوسرے صوفیاء کے کلام میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ وہ پاک نیت کے ساتھ اس غسل طہارت کا ذکر کرتے ہیں جو بی بی مریم کے غسل کا ایک نمونہ بن جاتا ہے:

یک نفس در پردۂ عشقش چو جانت غسل کرد
ہمچو مریم از دمی بینی تو عیسی زائی ای

عام مسلمان حدث (وضوٹوٹنا) اور ناپاکی کو رفع کرنے کے لئے طہارت کرتے ہیں لیکن مولانا کے نزدیک عارفوں کی طہارت کا مقصد اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہے:

بشستم دست از گفتن، طہارت کردم از منطق
حوادث چون پیاپی شد، وضوی توبہ بشکستم

لیکن نماز کی ادائیگی کی اہمیت اور اس کی مروجہ شکل ہی میں ادائگی کے بارے میں مولانا نے اپنی کتاب فیہ مافیہ میں اپنے خیالات اس طرح پیش کیے ہیں:

"اگر تم زرد آلو کے بیج کے صرف گودے ہی کو زمین میں بوؤ گے تو کچھ بھی نہ اگے گا کیوں کہ وہ اپنے چھلکے سمیت ہی قوت روئیدگی رکھتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صورت (ظواہر) کی بھی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ ایک نماز باطنی بھی ہے (جیسا کہ کہا گیا ہے کہ) "لا صلوۃ الا لحضور القلب"۔ لیکن نماز کے لئے یہ ضروری ہے کہ تم اس کی بجا آوری اسی کی صورت (متعین طریقوں) یعنی رکوع و سجود کے ذریعے کرو۔ اسی وقت تم کو اس سے کچھ حاصل ہوگا اور تم کو تمہارا مقصد مل سکے گا۔ جس چیز کو "علی صلاتھم دائمون" کہا گیا ہے وہ روحانی نماز ہے (جسمانی نماز نہیں ہے)۔

(اس) نماز کی صورت (ظواہر) عارضی ہے، وہ ہمیشہ ایک جیسی نہیں رہتی کیوں کہ عالم روح ایک دریا کے مانند ہے جو بیکراں ہے، جسم ساحل کے مانند ہے جو خشکی کی طرح محدود و متعین ہے۔ روح کے واسطے نماز دائمی کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں ہے۔ اس لئے روح کے لئے بھی رکوع

وسجود لازم نہیں لیکن روح کے یہ رکوع وسجود ظاہری نماز کے رکوع وسجود کی طرح ہونے چاہئیں کیوں کہ معنی وصورت ایک دوسرے کے لازم وملزوم ہیں، جب تک معنی اور صورت دونوں بہم اور یکجانہ ہوں گے ان سے کسی قسم کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ تم یہ کیا کہتے ہو کہ صورت معنی کی ایک فرع ہے؟ جب تک فرع کا وجود نہ ہوگا 'اصلیت' کے نام کا اطلاق کس چیز پر ہوگا؟ اس لئے اس اصلیت کا وجود اسی فرع کی وجہ سے ہے۔ اگر وہ فرع نہ ہوتی تو پھر اس کا (اصلیت) کوئی نام نہ ہوتا (اور وہ بے نام ہی رہتی)۔"

جب یہ تمام شرائط جمع ہو جائیں تو پھر نماز مومنوں کی زندگی کی رہبری کرتی ہے:

چراغ پنج حست را بنور دل بفروزاں

حواس پنج نماز است و دل چو سبع مثانی

سبع مثانی سے مراد سورۂ فاتحہ کے مندرجات ہیں اور سورۂ فاتحہ کی قرأت کئے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ مولانا اپنی مناجات میں ارشاد فرماتے ہیں:

بی زحمت سنان وپر، بھر مخلصان

ملکی درون سبع مثانی نہادہ ای

ایک دوسری جگہ سورۂ فاتحہ کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

اھدنا گفتی صراط مستقیم

دست تو بگرفت بردت تا نعیم

یہاں تک کہ ان کو باغ کے درختوں کی وضع میں بھی سورۂ فاتحہ کی نشانیاں نظر آنے لگتی ہیں:

ایاک نعبد ست زمستاں دعائے باغ — درتو بہار گوید، ایاک نستعین

ایاک نعبد آنکہ بدیوزہ آدم — بگشاد در طرب، مگذارم دگر حزیں

ایاک نستعین کہ زپرّی میوہ ہا — اشکستہ میشوم، بگھم دار، ای معین

وہ حدیث نبوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کوئی بھی نماز حضور قلب کے بغیر مکمل نماز نہیں ہوتی۔

بشنو از اخبار آن صدر صدور
لا صلوۃ تم الا با لحضور

وہ کج راہ انسان سے خطاب کرتے ہوئے یوں زمزمہ پرداز ہوتے ہیں:

گوئی کہ من شب وروز مرد نماز کا رم
چون نیست ای برادر، گفتار تو نمازی؟

کتاب فیہ مافیہ میں کہا گیا ہے کہ:

"مشک کی ڈبیا کا منہ تنگ ہے ...تم اس کے اندر ہاتھ ڈالتے ہو لیکن مشک کو باہر نہیں لا سکتے ہو، پھر بھی تمہارا ہاتھ معطر اور مشام سیراب ہو جاتے ہیں۔ "حق" کی یاد بھی اسی کے مثل ہے۔ اگر چہ تم اس کی ذات تک نہیں پہنچتے ہو لیکن اس جل جلالہ کی یاد تم پر "اثر" کرتی ہے اور اس کے ذکر سے تم کو بڑے اعلیٰ درجے کے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔"

مولانا نے فیہ مافیہ میں ادائے عبادت کے مقام اعلیٰ کی تفصیل اس طرح کی ہے کہ جب بندہ حاکم مجازی کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو اس پر لازم آتا ہے کہ وہ قیود و آداب کی مکمل طور پر بجا آوری کرے تو پھر دونوں عالم کی پرورش کرنے والے اور حقیقی بادشاہ کے دربار میں بھی اسی طرح کھڑا ہونا چاہئے۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں سورۂ علق کی آخری آیات کا حوالہ دیتے ہوئے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے:

گفت واسجد و اقترب یزداں ما
قرب جان شد، سجدۂ ابدان ما

ایک شاعرانہ شوخی بیان سے کام لیتے ہوئے شمس تبریزی کے چہرے کے نور کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

زصبح روی او دارم صبوحی
نماز شام راہر گز نیا بم

اس طرح کی باتیں منصور ابن حسین حلاج کی باتوں کی یاد دلاتی ہیں جنہوں نے کہا تھا

کہ مخلص عابد جب پروردگار کے حضور میں وجد کرتا ہے تو عبادت کے وقت کو شمار کرنے سے قاصر رہتا ہے (یعنی اس کو یہ پتہ نہیں چلتا کہ عبادت میں کتنا وقت گزر گیا ہے)۔ مولانا کا ارشاد ہے:

ہر کہ حیران تو باشد دارد او

روزہ در روزہ، نماز اندر نماز

ان کا یہ بھی ارشاد ہے:

ربود عشق تو تسبیح و داد بیت و سرود

بس بکرد لا حول و توبہ دل نشنود

اس محبت بڑھانے والی عبادت کا دوام 'علی صلاتھم دائمون' کے اس مفہوم کو ادا کرتا ہے جس کا ذکر سورۂ معارج میں پاک بندوں کے سلسلے میں آیا ہے اور ہم نے بھی گذشتہ سطور میں اس کا ذکر کیا ہے۔

کتاب فیہ مافیہ میں مولانا نے لکھا ہے:

''یہ نماز اس لئے نہیں ہے کہ تم تمام روز قیام و رکوع و سجود کرتے رہو۔ اس نماز کی غرض و غایت یہ ہے کہ تم خواہ جاگتے رہو، خواہ سوتے رہو، وہ کیفیت جو تم پر نماز میں طاری ہوتی ہے تم پر ہمیشہ طاری رہے۔ خواہ تم لکھتے رہو یا پڑھتے رہو کسی بھی حالت میں تم حق تعالی کی یاد سے خالی نہ رہو تا کہ تم 'فی صلاتھم دائمون' کی مثال بنے رہو۔ اس لئے تمہارا بولنا چالنا، خاموش رہنا، غصہ کرنا، رحم دلی کا مظاہرہ اور تمہارے تمام کے تمام اوصاف پن چکی کی گردش کی طرح ہیں جو کہ گھومتی رہتی ہے۔ اس کی یہ تمام گردش پانی کی مرہون منت ہوتی ہے لیکن چوں کہ وہ خود کو بغیر پانی کے گردش کرتے دیکھتی ہے اس لئے اگر وہ اپنی گردش کو خود پیدا کردہ گردش سمجھے تو یہ اس کی عین بے خبری اور جہالت ہوگی۔ پس اس گردش کا میدان تنگ ہے کیوں کہ وہ اس عالم کے مماثل ہے۔ (اس لئے) تم خدا کے دربار میں نالہ و زاری کرو اور کہو کہ اے خداوند تعالی مجھ کو اس رفتار و گردش کے علاوہ روحانی گردش عطا فرما...... اپنی حاجات کو دم بدم اس سے عرض کرتے رہو اور اس کی یاد سے غافل نہ رہو۔''

مثنوی کے دفتر ششم میں ارشاد فرماتے ہیں:

پنج وقت آمد نماز ای رہنمون　　عاشقا نرا فی صلوۃ دائمون
نی بہ پنج آرام گیرد آن خمار　　کاندریں سرہاست فی پانصد ہزار
یکدم ہجران بر عاشق چوسال　　وصل سالی متصل پیشش خیال

ان اشعار میں دلدار (خدا) کے حضور میں دلدادہ (بندہ) کی (ادائے) نماز و دعا کو دلدار سے راز و نیاز کرنے کے مقام کا حاصل سمجھا گیا ہے۔ یہ خیال اولین صوفیان اسلام کے یہاں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ مولانا ان عارفوں میں سے ہیں جو عرفان کے میدان میں عبادت کرنے کو راہ قربت حق سمجھتے ہیں۔ ان کا شمار لوگوں میں نہیں ہے جو نماز اور عبادت کو سلوک عرفان کی راہ میں ایک ''سکتے'' کے مانند سمجھتے ہیں۔ (ہجویری نے اس خیال کی تشریح اپنی کتاب کشف المحجوب میں پیش کی ہے)۔ فریدون سپہ سالار نے مولانا کے چند اشعار جو ایک مستانہ بحر و وزن میں لکھے گئے ہیں اپنی کتاب میں نقل کئے ہیں (جو درج ذیل ہیں)

چو نماز شام ہر کس بنہد چراغ و خوانی　　منم وخیال یاری غم و نوحہ و فغانی
چو وضو ز اشک سازم بود آتشیں نمازم　　در مسجدم بسوزد، چوبد و رسد ا ذانی
رخ قبلہ ام، کجا شد؟ کہ نماز من قضا شد　　رقضا رسد ہمارہ، بمن و تو امتحانی
عجبا نماز مستان، تو بگوی درست ہست آن　　کہ نہ داند اوزمانی، نشناسداو مکانی
عجبا دو رکعت ایں، عجبا، کہ ہشتمین ست؟　　عجباچہ سورہ خواندم ؟چوند اشتم زبانی
بخدا خبر ندارم، چو نما ز می گزارم　　کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانی

فریدون بن احمد سپہ سالار نے مولانا کے حالات لکھتے ہوئے اس باب میں جس کا عنوان ''مولانا کی نماز'' ہے لکھا ہے:

''جو کچھ ظاہری آنکھوں سے دیکھا جاتا تھا وہ یہ تھا کہ جب قبلے کی طرف متوجہ ہونے کا وقت آتا اور وہ اس کی طرف متوجہ ہوتے تو ان کے چہرۂ مبارک پر ایک رنگ آتا، ایک جاتا جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ سے منقول ہے کہ ''جب نماز کا وقت آتا تو وہ کانپ اٹھتے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل جاتا۔ ان سے دریافت کیا جاتا، امیر المومنین کیا بات ہے؟ وہ کہتے اس

امانت کے ادا کرنے کا وقت آپہنچا جسے اللہ تعالیٰ نے آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو ان سب نے اس کی ذمے داری لینے سے انکار کر دیا۔ انہیں اس معاملے میں خوف محسوس ہوا لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا۔ تو میں نہیں جانتا کہ آیا اس نے اس امانت کی ادائگی جسے اس نے اٹھایا تھا بہتر طریقے سے کی یا نہیں۔" وہ انتہائی استغراق اور خشوع وخضوع کے ساتھ نماز میں مستغرق اور مکمل طور پر حق تعالیٰ کی صفات سے متصل ہو جاتے، کیونکہ نماز کا مقصد ہی ذات حق سے متصل ہو جانا ہے جیسا کہ فرمایا "نماز اللہ کے ساتھ ایسا رابطہ ہے جو ظاہر میں نظر نہیں آتا۔" حضرت رسول کریم ﷺ اس نماز کے اسرار کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں کہ "لا صلوۃ الا بحضور القلب." بار بار اس بات کا مشاہدہ کیا گیا کہ وہ عشاء کے اول وقت میں نماز کے لئے کھڑے ہوئے اور انہوں نے نیت باندھی، اسی عالم میں وہ صبح کے اول وقت تک صرف دو رکعت نماز میں مستغرق رہتے۔ اسی طرح اس بات کا بھی مشاہدہ کیا گیا کہ وہ پورے ایک دن رکوع میں اور پوری ایک رات صرف سجدے میں مستغرق رہے تھے۔"

کتاب فیہ مافیہ میں درج ہے کہ:

"یہ جو کہا جاتا ہے رکعتین من الصلوۃ خیر من الدنیا و مافیہا (نماز کی دو رکعتیں دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں) یہ عالم ہر شخص کے سامنے نہیں ہوتا۔ یہ عالم صرف اس شخص کے سامنے آتا ہے جس کے لئے دو رکعتوں کا فوت ہونا، اس کی تمام دنیوی مال و متاع اور جو کچھ اس کی ذات میں پنہاں ہے اس کے فوت ہونے سے زیادہ سخت اور صبر آزما ہو۔"

فریدون سپہ سالار نے اپنے رسالے میں مولانا کی زندگی کے بارے میں یہ حکایت نقل کی ہے:

"مولانا جس مدرسے میں قیام پذیر تھے وہاں ایک بار جاڑوں کے موسم میں مدرسے کے فرش پر ایک رات سجدہ ریز ہوئے۔ ان کی مبارک آنکھوں

سے آنسو کے دریا جاری تھے۔ موسم کی ٹھنڈک کی وجہ سے آپ کے چہرۂ مبارک پر برف جم گئی تھی۔ آپ کے ساتھیوں نے دن میں گرم پانی آپ کی خدمت میں حاضر کیا اور اس پانی کو آپ کے چہرۂ مبارک پر ڈالا تاکہ برف پگھل جائے۔ آپ کی نماز باطن کے اسرار کی کس کو خبر ہے؟ چنانچہ خود ہی فرماتے ہیں:

صد گونہ نماز ست، رکوعست وسجود
آنرا کہ جمالِ دوست باشد محراب"

اس کے علاوہ فیہ مافیہ میں یہ عبارت ملتی ہے:

ایک شخص نے نماز میں نعرہ بلند کیا اور آہ وزاری کی، اس کی نماز باطل ہوئی یا نہیں؟

اس کا جواب بہت مفصل ہے۔ اگر اس کا رونا اس وجہ سے ہو کہ اس کو نماز میں عالم محسوسات کے علاوہ کسی اور عالم کا مشاہدہ کرایا گیا ہو اور اس کو جو چیز دکھلائی گئی ہو اس کا شمار جنس نماز میں ہوتا ہو تو اس کی نماز مکمل طور پر نماز ہے کیوں کہ نماز کا غایت ومقصد یہی ہے۔ اس لئے اس کی نماز درست اور کامل تر ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کے برعکس کچھ اور دیکھا اور وہ دنیا کے واسطے رویا، اس دشمن کے واسطے جو اس پر غالب ہے، اس کے کینے کو یاد کر کے اس پر گریہ طاری ہوا یا اس نے کسی شخص پر حسد کیا اور سوچا کہ اس کو بہت سا مال اور دولت حاصل ہے مجھ کو وہ نصیب نہیں ہے۔ اس بات پر اس پر گریہ طاری ہوا تو اس کی نماز ابتر، ناقص اور باطل ہوگی۔"

مولانا فرماتے ہیں:

امروز چو ہر روز، خرابیم خراب — مکشا درِ اندیشہ و بر گیر رباب
صد گونہ نماز ست ورکوعست وسجود — آنرا کہ جمالِ دوست باشد محراب

دوست کی محبت مولانا کی امام اور پیش نماز ہے:

ہزار مسجد پر شد چو عشق شد امام
صلوۃ خیر من النوم ازآں منارہ رسید

وہ یہ بھی ارشاد فرماتے ہیں:

بکرد بر خود و بر خواب چار تکبیری
ہر آنکس کہ براو کرد عشق نیم سلام

یہ بات اسلام کامل سے اب بھی فروتر ہے۔ حضرت مولانا کے نزدیک پروردگار کے حضور میں اپنی حاجات کے لئے دعا مانگنے کی اجازت صرف نماز کے بعد ہی نہیں ہے اور نہ ہی اس کو بغیر نماز کے مانگنا چاہیے۔ فرماتے ہیں:

دعوت حق نشنوی،
آنگہ دعاہا می کنی!
اغفر الذنب، قدهفا،
چوں بندہ آید در دعا،
او در نہان آمین کند!
آمین او آنست کاو،
اندر دعا، ذوقش دہد
اور ابروں و اندرون
شیرین وخوش چون تین کند

دعا حاجات کی کنجی ہے، اس کو مولانا یوں بیان فرماتے ہیں:

کلید حاجت خلقان، بدان شدست دعا
کہ جان جان دعایی ونورِ آمینی

مولانا سورۂ مومن کی ایک آیت سے استناد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

نیک بنگر اندریں ای محتجب
کہ دعا رابست حق بر استجب

دعا کرنے والے کی آہ اس کی نجات کا باعث ہے اور اس شخص کی ویسی ہی دستگیری کرتی ہے جیسی کہ رسّی اس شخص کی دستگیری کرتی ہے جو کنویں میں گر گیا ہو:

آہ کردم چون رسن شد آہ من
گشت آویزاں، رسن در چاہ من

تیسری صدی ہجری کے دوسرے صوفیا کی طرح مولانا جلال الدین رومی کا بھی یہی خیال ہے کہ سالک کا سوز، درد اور رنج، اس کے پروردگار کی طرف اس کی رہبری کرتا ہے۔ مولانا نے مثنوی کے دفتر سوم میں "بیان آنکہ اللہ گفتن نیاز مند، عین لبیک گفتن حق است" کے عنوان سے جو اشعار تحریر کئے ہیں ان میں ارشاد فرمایا ہے کہ فرعون اپنی تمام دنیاوی شادمانی کے باوجود "نجات" نہ حاصل کر سکا کیوں کہ:

داد او را جملۂ ملک این جہان | حق نداش در دور نج اندہان
درد آمد بہتر از ملک جہان | تا بخوانی مر خدا را در نہان

مولانا بار بار اس بات کو یاد دلاتے ہیں کہ آدمی "ھلوع" ہے یعنی جب وہ خوش ہوتا ہے تو بے نیازی کا دعویٰ کرتا ہے اور جب اس کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو گریہ وزاری کرتا ہے اور نیاز مند بن جاتا ہے۔ پس ہم کو اس درد و رنج کا شکر گذار ہونا چاہیے جو جگر کو جلا کر بھسم کر دینے والا ہو:

در جگر افتادہ استم صد شرر، در منا جاتم ببیں بوئے جگر!
شرم بادت ای برادر، زین دعا ی بی نماز !

رمضان کے مبارک مہینے میں دعائے حاجات کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:

دعا ہا اندریں مہ مستجاب است
فلک ہار لبدرد، آہ روزہ

صبح کے وقت کی دعا کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

بدرگاہ خدای حی قیوم
دعا کردن نکو باشد، سحر گہ

عوام تہجد کی نماز کے مقام کو نہیں سمجھتے۔ حالاں کہ عارفوں پر اس کے مقام کی منزلت ظاہر و آشکار ہے:

پیش خلق این را اگر چہ قدر نیست
پیش تو ہمچون چراغ روشنیست

رات کے اندھیرے میں دعا کرنا حضرت یونس علیہ السلام کی اس دعا کے مانند ہے جو انہوں نے مچھلی کے پیٹ کی تاریکی میں کی تھی۔ چنانچہ مولانا مثنوی کے دفتر ششم میں ”طالب گنج“ کے عنوان سے فرماتے ہیں:

خلق چون یونس مسبح آمدند — کاندران ظلمات پر راحت شدند
ہر یکی گوید بہ ہنگام سحر — چون زبطن حوت، شب آید بدر

کتاب فیہ مافیہ میں مندرجہ ہے کہ:

”خلق کو تشویش میں مبتلا کیے اور دوستوں اور دشمنوں کو زحمت دیے بغیر ہی راز و نیاز کی باتیں کرنے اور حاجات طلب کرنے کے واسطے رات کافی طویل ہوتی ہے، اس وقت جو گریہ وزاری ہوتی ہے، اس پر حق تعالی پردہ ڈال دیتا ہے تا کہ (انسان کے) اعمال ریا سے محفوظ و مامون رہیں۔“

مولانا کا خیال ہے کہ اہل حال افراد کی دعا بے اثر نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ (لوگ) یہ سمجھتے ہیں کہ:

آنہا کہ زما خبر ندارند
گویند: دعا اثر ندارد

کتاب فیہ مافیہ میں مولانا کے اس خیال کا اظہار ملتا ہے کہ نماز کے جو فوائد ہیں وہ انسانی فہم میں نہیں آسکتے ہیں:

”تم اس نیت سے نماز پڑھتے ہو کہ دنیا میں تم کو اس کی وجہ سے سلامتی اور نیک نامی حاصل رہے گی اور اس کا ثواب تم کو آخرت میں ملے گا۔ لیکن نماز کا فائدہ یہی نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس کے لاکھوں ایسے فوائد ہونے چاہئیں جو تیرے وہم و گمان میں بھی نہیں آتے۔ ان فوائد

سے خدا آگاہ ہے جس نے بندے کو اس کام (نماز) پر لگایا ہے۔ انسان حق تعالٰی کے قبضۂ قدرت میں ایک کمان کی طرح ہے جس کو خداوند تعالٰی مختلف کاموں میں استعمال کرتا ہے اور سچ پوچھو تو عمل کو عالم ظہور میں لانے والا (فاعل) حق تعالٰی ہے، کمان نہیں ہے۔ وہ کمان کتنی عظیم ہے جس کو یہ معلوم ہو کہ کس ہاتھ میں ہوں....''

دعائے استغفار کی عظمت و بلندی کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:

جملہ گناہ مجرمان،
چون برگ دی ریزاں کند!
در گوش بد گویان خود،
عذر گنہ تلقین کند:
گوید: بگو یا ذاالوفا!

دعا اور نماز کی پہلی شرط ایمان ہے۔ ایمان کی فضیلت کے سلسلے میں کتاب فیہ مافیہ میں مولانا لکھتے ہیں:

''اس نے سوال کیا کہ نماز سے افضل کیا چیز ہے؟ پہلا جواب میں نے یہ دیا کہ اس نماز سے افضل جس میں قرأت بھی شامل ہو نماز کی جان ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان نماز سے افضل ہے، کیوں کہ نماز صرف پانچ وقت فرض ہے اور ایمان دائمی ہے۔ ایمان کے نماز سے افضل ہونے کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ نماز کسی عذر سے ساقط بھی ہو جاتی ہے اور اس کو تاخیر سے ادا کرنے کی اجازت ہے لیکن ایمان کسی بھی عذر سے نہ ساقط ہوتا ہے اور نہ اس کو رخصت تاخیر حاصل ہے۔ ایمان نماز کے بغیر بھی منفعت بخش ہے لیکن نماز، ایمان کے بغیر کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی، جیسے منافقوں کی نماز (ان کے لئے منفعت بخش نہیں ہے)۔ ہر مذہب کی نماز جداگانہ ہے لیکن کسی بھی مذہب میں ایمان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔''

ہمارے زمانے کے لوگوں کو مولانا کے وہ اشعار جن میں ایک خاص سطح پر خالق اور مخلوق

کی صفات میں یک رنگی سی محسوس ہوتی ہے کچھ عجیب سے لگتے ہیں لیکن ہم کو چاہئے کہ ہم ان اشعار کے واقعی معانی ومفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں:

طوطیان و بلبلان را از پسند — از خوش آوازی، قفس در، می کنند

پیش شاہد باز، چون آید دو تن — آن یکی کمپیر و دیگر خوش ذقن

ہر دو نان خواہند، او، زو تر فطیر — آردو، کمپیر را گوید کہ: گیر

وان دگر راکہ خوشستش قد وخد — کی دہد نان بل بتأخیر افگند

اسی وجہ سے ان کا خیال ہے کہ پروردگار اپنے مخلصوں کی دعاؤں کو عزیز رکھتا ہے۔ وہ اپنے خیال کی تائید میں اس حدیث نبوی کو پیش کرتے ہیں جس کی روایت قشیری نے کی ہے:

"ایک بندہ دعا کرتا ہے، خدا تعالی فرشتوں سے فرماتا ہے کہ میں نے اس کی دعا قبول کی۔ مگر اس پر نگاہ رکھو اور اس کی حاجات پوری نہ کرو کیوں کہ مجھ کو اس کی آواز عزیز ہے۔ دوسرا بندہ دعا کرتا ہے اور خداوند تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے اس کی حاجتیں جلد پوری کردو کیوں کہ اس کی آواز مجھ کو بری لگتی ہے۔"

مولانا روم مثنوی معنوی کی بہت سی حکایتوں میں ایسے دشوار ترین مسائل کو انتہائی سادہ بلکہ طفلانہ مثالوں سے پیش کرتے ہیں جن کی شرح پر پیچ فلسفیانہ مثالوں سے بھی نہیں کی جا سکتی۔ ایک گناہ گار بوڑھے چنگ نواز کی درج ذیل باتیں

معصیت ورزیدہ ام ہفتاد سال — باز نگرفتی زمن، روزی، نوال

نیست کسب امروز، مہمان تو ام — چنگ بہر تو زنم، آن تو ام

اسی کی ایک مثال ہے۔ یہ چنگ نواز اپنے نیم شکستہ ساز اور کپکپاتی ہوئی آواز سے خداوند تعالیٰ کی حمد وثنا کرتا ہے۔ اسی طرح کی ایک حکایت اس سادہ دل گلہ بان کی بھی ہے جس کی باتیں حضرت موسیٰ کلیم اللہ کو غصہ دلا دیتی ہیں:

دید موسیٰ یک شبانی را براہ — کوہمی گفت: ای گزینندہ اِلاہ

تو کجائی تا شوم من چا کرت — چارقت دوزم، کنم شانہ سرت

جامہ ات شویم، شپشہایت کشم　　شیر پیشت آورم، ای محتشم

دستکت بوسم، بمالم پا یکت　　وقت خواب آید، بروبم جایکت

ای فدی تو ہمہ بز ہائی من　　ای بیادت ہی ہی و ہیہا ی من

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ باتیں سن کر غصہ آجاتا ہے اور وہ اس سادہ دل چرواہے پر اپنے غصے کا اظہار فرماتے ہیں:

ایں چہ ژاژ ست وچہ کفرست وفشار　　پنبہ ای، اندر دہان خود، فشار

وہ چرواہا پریشان ہو جاتا ہے۔ اسی وقت بارگاہ باری تعالیٰ سے حضرت موسیٰ کو تنبیہ کی جاتی ہے کہ "تم نے میرے ایک بندے کو آزردہ کردیا"۔

اس تنبیہ پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو علم ہوا کہ خداوند تعالیٰ اپنے سادہ دل دلدادوں کی دعاؤں کو عزیز رکھتا ہے اور دعا کے قبول ہونے کا انحصار اس بار پر نہیں ہوتا کہ دعا کرنے والا کون ہے بلکہ اس کا انحصار صرف رحمت خداوندی پر ہوتا ہے:

ایں قبول ذکر تو از رحمتست　　چوں نماز مستحاضہ رخصتست

بانماز او، بیا لو دست خون　　ذکر تو آلودۂ تشبیہ و چون

مطلب یہ ہے کہ مستحاضہ (وہ شخص جس کے زخم سے ہر وقت خون جاری رہے) کی نماز چوں کہ اس صدق کی آئینہ دار ہے اسی لیے اس کی نماز اس دانش مند فاضل کی نماز پر فوقیت رکھتی ہے جس کے ایمان میں چون و چرا دخیل ہے۔

بلاشبہ ایک نماز دوسری نماز سے، ایک دعا دوسری دعا سے اور ایک ذکر دوسرے ذکر سے مختلف ہوتا ہے:

کافر و مومن خدا گویند لیک　　درمیان ہر دو، فرقی ہست نیک

آن گدا گوید خدا، از بہر نان　　متقی گوید خدا از عین جان

شیخ فریدالدین عطار نے منطق الطیر میں لکھا ہے کہ ایک بے سروسامان مفلس، چیتھڑے لگائے ہوئے شخص نے کچھ خوش لباس لوگوں کو دیکھا۔ اس نے لوگوں سے پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں۔ جواب ملا عمید خراسانی کے غلام ہیں۔ اس جواب کو سن کر وہ شخص خدا کی طرف

متوجہ ہوا اور اس نے کہا" اے عرش مجید سنبھالنے والے، غلاموں کی پرورش کا طریقہ عمید سے سیکھ۔"

مولانا روم نے اس حکایت کو مثنوی کے دفتر پنجم میں یوں نظم کیا ہے:

آن یکی گستاخ رو، اندر ہری　　چون بدیدی او، غلام مہتری

جامۂ اطلس، کمر زریں، روان　　روی کردی، سوی قبلہ آسمان

کای خدا: ای خواجۂ صاحب مِنن　　چوں نیا موزی تو بندہ داشتن؟

بندہ پروردن بیا موز ای خدا　　ایں رئیس و اختیار شہر ما

اس کے بعد خود مولانا نے اس گستاخ کے جواب میں یہ شعر لکھا ہے:

حق میان داد ومیان بہ از کمر

گر کسی تاجی دہد او داد سر

مطلب یہ ہے کہ مولانا کو خدا سے جو عقیدت اور اس پر جو توکل ہے اس کی بنیاد اخلاص اور محبت پر ہے۔ وہ اس نکتے کو سورۂ فاتحہ کی شرح سے حاصل کرتے ہیں کہ صاحب اخلاص کو دعا کرنی چاہیے تا کہ بارگاہ خداوندی میں اس کا نیاز، ناپاکوں کے نیاز سے مل نہ جائے اور خداوند تعالیٰ صراط الذین انعمت علیھم کی طرف اس کی رہبری کرے اور المغضوب علیھم یعنی گمراہوں اور منافقوں کی راہ سے اس کو دور رکھے۔

تمام خلقت اپنے خالق کی حمد وثنا کرتے ہوئے جو کچھ تلاش کرتی ہے، اس کو اس بات کا علم ہو یا نہ ہو مگر وہ حمد وثنا کے ارفع واعلیٰ فریضے سے عہدہ برآ نہیں ہوتی ہے۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ انسان صحیح معنوں میں اپنے پروردگار کی ستائش کا حق ادا کرنے سے قاصر ہے۔ اسی لیے تمام مخلوقات کی زبان پر یہ نغمہ جاری رہتا ہے:

گر سرِ ہر موی من پاید زبان

شکر ہای تو نیا ید در بیان

عارفوں کی دعا کی معراج کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا اطمینان قلب ظاہری نہیں ہوتا بلکہ اس کا ثمرہ یہ ہوتا ہے کہ وہ یکتائے بے ہمتا کے نور جمال سے لطف اندوز ہوتے

ہیں۔ مولانا نے اسی بات کو مثنوی کے دفتر سوم میں اہل سبا کا قصہ بیان کرتے ہوئے ان الفاظ میں کیا ہے:

باقراقت، کافران رانیست تاب　　　می گوید "یا لیتنی کنت تراب"

حال او اینست، کاوخود زان سواست　　　چون بود بی تو کسی کان تو است

مولانا کا دیوان "دیوان کبیر" نیاز مندی اور امیدواری کے نغمات اور ایسی دعاؤں سے معمور ہے جو الفاظ میں بیان نہیں کی جاسکتیں۔ ان کو صرف زبان حال کے ذریعے جانا جاسکتا ہے۔ یہ دعائیں عاشق کی وہ گفتگو ہے جو عالم بے زبانی میں اس طرح کی جاتی ہے کہ اس کا ہر بن مو گویا ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی زبان بے زبانی کی دعا بارگاہ خداوندی میں قبول ہوتی ہے:

ای دعا نا گفتہ از تو مستجاب

دادہ دل را ہر دمی، صد فتح باب

خداوند تعالیٰ بندوں کی نیاز مندی اور حاجت مندی کے معنی و مفہوم کو اپنے بندوں سے زیادہ بہتر سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اپنی اصل حاجت کو خود اچھی طرح نہیں سمجھتا اور وہ اس بات کا بھی یارا نہیں رکھتا کہ وہ اسے قادر مطلق کے دربار میں بیان کر سکے، اور اگر وہ کچھ بیان بھی کرتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کی باتیں بیان کرنے کے قابل نہ ہوں، اس لئے وہ مناجات کے بجائے ان الفاظ میں اپنے خالق سے التجا کرتا ہے:

چون نمودی قدرتت، بنمای رحم　　　ای نہادہ رحمہا در لحم و شحم

این دعا، گر خشم افزاید ترا　　　تو دعا تعلیم فرما، مہترا

اور خداوند تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے کہ انسان کو دعا کرنا سکھایا ہے، صرف یہی نہیں بلکہ اپنے فضل کی حرمت بھی برقرار رکھتا ہے یعنی اپنے فضل سے بندے کی دعا کو قبول فرماتا ہے۔

حرمت آنکہ دعا آموختی

در چنیں ظلمت چراغ افروختی

پھر خداوند تعالیٰ کی قدرت کی توصیف کرتا ہوا کہتا ہے:

ہم اوکہ دل تنگت کند، سر سبز وگل رنگت کند

ہم اوت آرد در دعا، ہم او دہد مزد دعا

اس توصیف قدرت کے بعد اس کی مناجات میں یوں گویا ہوتا ہے:

ایکہ خاک شورہ را تونان کنی ویکہ نان مردہ را تو جان کنی

ایکہ جان خیرہ را رہبر کنی ویکہ بی رہ را تو پیغمبر کنی

یہی وجہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اپنے مخلصوں کی دعا کو قبول کرتا ہے اور اس کی بارگاہ جلال سے اپنے بندے کی دعا پر آمین کی آواز سنائی دیتی ہے:

این دعا را یارب آمین تو کن

ای دعا، آن تو، آمین، آن تو

اس کے علاوہ مولانا فرماتے ہیں:

ہم دعا از تو اجابت ہم زتو ایمنی از تو، مہابت ہم زتو

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو، ای تو سلطان سخن

اس نکتے سے ہم اپنے مقالے کی ابتدا کی طرف مراجعت کرتے ہیں۔ یہ وہ نکتہ ہے جس کو مولانا جلال الدین بلخی پہلی بار اپنی زبان پر نہیں لائے ہیں بلکہ اس کا بیان حدیث نبوی ﷺ میں بھی موجود ہے جس کا علم صوفیا کو بخوبی ہے۔ اس حدیث نبوی میں بیان ہوا ہے کہ جب بندہ "اے میرے رب" کہہ کر پکارتا ہے تو خداوند تعالیٰ "لبیک میرے بندے" کہہ کر اس کی پکار کا جواب دیتا ہے اور ارشاد فرماتا ہے، مانگ لے جو کچھ تجھ کو مانگنا ہے، تا کہ تجھ کو تیری مطلوبہ چیزیں دی جاسکیں۔"

عشق حقیقی، عشق مجازی پر فوقیت رکھتا ہے اور صوفیائے کرام اس قرآنی آیت یحبھم و یحبونہ (خدا ان لوگوں کو عزیز رکھتا ہے اور وہ لوگ خداوند تعالیٰ کو) سے یہی مراد لیتے ہیں۔ یہ صوفیائے کرام اس بات کے قائل ہیں کہ وہ شخص جس کو خداوند تعالیٰ نے مخاطب نہ کیا ہو اس سے خطاب نہیں کرسکتا۔

محمد ابن عبدالجبار نفری (متوفی ۳۴۵ھ/ ۹۶۵ء) نے جن کی دو کتابیں کتاب المواقف اور مخاطبات ساتویں صدی ہجری تک مصر میں شہرت رکھتی تھیں، اس طاعت و ذکر کا

رمز بیان کرتے ہوئے جس کا سر چشمہ عالم بالا میں ہوتا ہے ایک بڑی جرأت مندانہ بات کہی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ "عاشق خواہ کہیں بھی پرواز کرے (محبوب کی) توجہ اس کے پیچھے پیچھے لگی رہتی ہے۔"

نفری نے جو کچھ کہا ہے کا موازنہ مشہور فرانسیسی شاعر تامپس (۱۹۰۷۔۱۸۵۹) کے اشعار سے کیا جا سکتا ہے جس کا مجموعہ کلام "سگ تازی بہشت" (مطبوعہ ۱۸۹۲ء) مذہبی افکار و خیالات سے معمور ہے۔

کتاب زبور میں ایک دعا (مرموز ۱۳۹) ان الفاظ میں درج ہے۔ اے خدا تو میری اس دعا کو جس کو میں ابھی زبان پر بھی نہیں لایا ہوں مجھ سے زیادہ بہتر اور مکمل طور پر جانتا ہے۔"

مولانا جلال الدین بلخی مثنوی کے دفتر پنجم کے آخر میں ایاز کی زبان سے یہ الفاظ ادا کراتے ہیں:

هم دعا از من روان کردی چو آب — هم ثباتش بخش و دارش مستجاب

هم تو بودی، اول آرنده دعا — هم تو باش آخر اجابت رارجا

چنانچہ جب ایک مخلص مومن دعا میں غرق ہو جاتا ہے تو اس کو یہ عالم نصیب ہوتا ہے۔ مولانا نے دعا کے اثر کے بیان کو مثنوی معنوی میں کئی جگہوں پر نظم کیا ہے۔ اس سلسلے کے ان کے بہترین اشعار وہ ہیں جو انہوں نے اس وقفوقی کی دعا اور نماز کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھے ہیں جو اپنے خالق کی محبت میں مقام فنا تک پہنچ گیا تھا اور اس کو اس بات کا علم ہو گیا تھا کہ دعا کا سر چشمہ خود اس کا پیدا کرنے والا (خالق) ہے۔ بندے کا سارا درد و سوز خدا کا قاصد ہے۔ بندۂ عاشق کی زبان سے "یارب" کی جو فریاد نکلتی ہے اس کا منبع خداوند تعالیٰ کی آواز "لبیک" ہی ہے۔

مولانا اپنے آپ سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

خاموش کن و ازره خامش بعدم رو

معدوم چو گشتی، همگی حمد و ثنائی

اسی طرح بنی اسرائیل کے اس مومن کی حکایت میں بھی اشعار ملتے ہیں جو اپنے پروردگار کو ان الفاظ میں مخاطب کرتا ہے:

جز تو، پیش کی بر آرد بندہ دست　　　ہم دعا وہم اجابت، از تو است

ہم ز اول، تو دہی، میل دعا　　　تو دہی آخر دعا ہا را جزا

چنانچہ یہاں پر دعا ضمنی طور سے نیاز اور زاری بھی بن جاتی ہے (جو خداوند تعالیٰ کے سر چشمہ حضور سے انسان کے دل میں آتی ہے اور خود خداوند تعالیٰ اس کو شرف قبولیت بخشتا ہے) اور ذکر الٰہی بھی۔ وہ ذکر الٰہی، جو ذکر کرنے والے کو اس ذات میں فنا کر دیتی ہے جس کا ذکر کیا جارہا ہے۔ بعینہ یہی بات جنید بغدادی نے بھی کہی ہے۔ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مولانا روم مذکورہ بالا راز سے واقف تھے اور اگرچہ انہوں نے ذکر کے ظاہری آداب و رسوم بیان نہیں کئے ہیں لیکن سالک کو خطاب کرتے ہوئے وہ اپنے خیالات کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

چنداں ہمی کن یاد حق، کز موشت شود

تا محو در مدعو شوی، بی ریب داعی و دعا

مولانا روم نے کتاب فیه ما فیه میں اس نکتے کو یوں بیان فرمایا ہے (فریدو سپہ سالار نے بھی اس کو مقتبس کیا ہے)

"یہ ظاہری شکل نماز نہیں بلکہ نماز کا قالب ہے، کیوں کہ اس نماز کی ابتدا وانتہا دونوں موجود ہیں اور ہر وہ چیز جس کی ابتداء و انتہا ہو، قالب ہوتی ہے۔ نماز کی ابتدا تکبیر ہے اور انتہا سلام... اس خالق کا بھی وجود ہے مگر وہ ماورائے ابتدا و انتہا ہے... اس بات سے ہم کو علم ہوتا ہے کہ نماز کی جان اس کے ظاہری آداب و رسوم نہیں ہیں بلکہ اس کی جان استغراق و خود فراموشی میں مضمر ہے۔ ظاہری آداب و رسوم خارجی ہیں اور وہ اس داخلی کیفیت میں نہیں سما سکتے۔ جبرئیل علیہ السلام بھی، جو کہ معنی محض ہیں، یہاں بار نہیں پا سکتے"۔

یہی پیغمبر علیہ السلام کی معراج کے اعلیٰ مقام کی شرح ہے۔ بارگاہ خداوندی میں جس جگہ پر پیغمبر علیہ السلام موجود تھے وہاں ان کو لانے والے فرشتے کو بھی بار نہیں ملا بلکہ وہ باہر ہی ٹھہرا رہا، اور اس وقت خالق نے اپنے بندے سے ایک خاص خطاب فرمایا۔ دعا کرنے والا دعا کرتے وقت اپنے خالق کے حضور میں فنا ہو جاتا ہے اور خدا کی حضوری کا نور اس کو اپنے آغوش میں لے لیتا ہے۔

کتاب فیہ ما فیہ میں یہ حکایت بھی درج ہے:

"ایک دن لوگوں نے سلطان العلاء قطب العالم، بہاء الدین قدس سرہ العزیز کو مستغرق پایا۔ نماز کا وقت آ گیا۔ مولانا کے بعض مریدوں نے ان کو آواز دی کہ مولانا نماز کا وقت ہو گیا ہے، مولانا نے ان کی بات پر کوئی التفات نہ فرمایا۔ وہ لوگ اٹھے اور نماز پڑھنے میں مشغول ہو گئے لیکن دو مریدوں نے شیخ کی اتباع کی اور ویسے ہی بیٹھے رہے۔ خواجگی نام کا ایک مرید جو نماز پڑھنے میں مشغول تھا، اس کے چشم دل پر یہ بات عیاں ہوئی کہ وہ تمام مرید جو امام کی اقتدا میں نماز میں مشغول ہیں قبلے کی طرف پشت کئے ہوئے ہیں اور جو مرید اپنے شیخ "مادمن" کے مراحل سے گذر چکے تھے اور ان کا "وہ" فنا ہو کر اور نور حق میں جذب ہو کر "موتوا قبل ان تموتوا" کا مصداق بن چکا تھا۔ اب جبکہ وہ نور حق بن چکے تھے جو شخص بھی اپنا رخ دیوار (مراد ہے سمت کعبہ سے) کی طرف کرتا اس کی پشت قبلہ (مراد ہے مولانا بہاء الحق سے) کی طرف ہو جاتی کیوں کہ مولانا بہاء الحق الدین خود جان قبلہ بن چکے تھے۔"

چنانچہ اگر کسی شخص کو ایسے مرشد کی صحبت حاصل ہو جائے تو وہ دعا کو زبان پر لائے بغیر ہی مستجاب الدعا ہو جائے گا۔ مولانا روم نے اپنے ایک مکتوب میں اس نکتے کی شرح اس طرح کی ہے کہ فقیہ نماز کے بارے میں یہ جانتا ہے کہ وہ تکبیر سے شروع ہو کر سلام پر ختم ہو جاتی ہے لیکن فقیر نماز کی روح اور اس کے باطن کا ادراک کرتا ہے۔ مولانا روم کے نزدیک دعا کرنے والے مومن کی جان کا یہ عالم ہوتا ہے کہ وہ چالیس سال تک حج اکبر ادا کرتا رہتا ہے، اس کی آنکھیں اور روح خون ہو جاتی ہیں، وہ ظلم کے مراحل سے گذر چکا ہوتا ہے اور اس کی نفسانی زندگی کا خاتمہ ہو چکا ہوتا ہے اور اس کی زندگی "حی قیوم" (ہمیشہ رہنے والی) کا پرتو بن جاتی ہے۔

مذکورہ بالا بیان اور اس بات کی روشنی میں کہ انسان کے دل میں دعا کا جو سرچشمہ ہے اس کا منبع خود مہر خداوندی ہے، آگے چل کر وحدت الوجودی خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ مولانا روم کے مخلص متاخرین نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ درحقیقت کوئی اور نہیں بلکہ خود خداوند تعالیٰ ہی ذاکر ہے۔

مولانا روم کا خیال ہے کہ ایمان دعا سے بہتر ہے کیوں کہ ایمان ایک نہج پر قائم رہنے

والا، پائدار اور دعا کی جڑ ہے۔ مولانا کی نظر میں حمد و دعا کا جو مفہوم ہے اس کو سمجھنے کے لئے اس نکتہ کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔ ہم نے اس مقالہ کے شروع میں ایک دعا کرنے والے کی جس حکایت کو نقل کیا ہے وہ دنیائے اسلام میں بار بار دہرائی گئی ہے چنانچہ شاہ جہانگیر ہاشمی نے بھی لفظ بہ لفظ اسی حکایت کو دہرایا ہے۔ (شاہ جہانگیر ہاشمی اغونیان سندھ کے دربار میں پناہ گزین تھے، ۱۵۲۹ء میں جب وہ سفر حجاز پر روانہ ہوئے تو اثنائے راہ میں ہی ان کو جام شہادت نوش کرنا پڑا)۔

فارسی، اردو، پنجابی اور سندھی زبانوں کے متصوفانہ ادب میں ہم مندرجہ بالا نکتے کی کار فرمائی جگہ جگہ دیکھ سکتے ہیں۔ ہماری اس موجودہ صدی میں محمد اقبال لاہوری مولانا جلال الدین بلخی کو درگاہ خداوندی میں باری تعالی کے رو برو دیکھتے ہیں۔ اقبالؔ، مولانا کی مناجات اور ان سے خداوند تعالی جو کچھ خطاب فرماتا ہے، اس کو اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ خداوند تعالی نے مخلوقات کی تخلیق اس لئے کی ہے کہ وہ اس کی پرستش کریں۔ اس کا یہ مطلب یہ ہوا کہ خود خالق کی محبت کی یہ خواہش تھی کہ اس کو جانا پہچانا جائے اور اس سے عشق کیا جائے۔ اس دنیا کو پیدا کرنے کی حکمت اسی میں مضمر ہے۔ اقبال نے اس بات کو تفصیل سے بیان کیا ہے کہ خداوند تعالی نے انسان کو اس بات کی تعلیم دی ہے کہ وہ کس طرح عرض حال کرے۔ خداوند تعالی جانتا ہے کہ اس کی بارگاہ سے اجابت'' اس طرح ہونی چاہیے کہ دنیا کا کام انجام بخیر ہو سکے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ انسان جو دعائیں کرتا ہے وہ دعائیں نہیں بلکہ اس کی روح کی مناجاتیں ہیں۔ خدا نے انسان کو ایسا ادراک اور شعور بخشا ہے جو خدا کے ہمیشہ ہمیش رہنے والے ارادے کے مطابق و موافق ہویا ہے، انسان کی دعائیں اس کو ایک نئی منزل تک پہنچاتی ہیں، یہ وہ منزل ہے جو مقام تسلیم کے نام سے معروف ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ اگر چہ اس کی دعا کے جواب میں اس کو کوئی آواز نہیں سنائی دیتی لیکن یہی دعائیں انسان کو روحانی زندگی اور عرفانی سلوک کے ثمرہ سے بہرہ ور کرتی ہیں۔

(فارسی سے ترجمہ)

اَنا ماری شِمل
ترجمہ: محمد ذاکر

سندھی عوامی شاعری میں حلاج کا ذکر

تصوف کی ایک علامت پر چند باتیں

عشق کی کیفیت عشق کرنے والوں سے پوچھو
تمہیں میرا یقین نہ ہو تو منصورؔ جیسوں سے پوچھ لو

یہ ایک عوامی گیت کا ٹیپ کا شعر جو میں نے مارچ ۱۹۶۱ء میں (پاکستان کے بالائی سندھ کے موضع) گڑھی یاسین میں سُنا تھا، اور میرے دل پر اس بات کا بہت اثر ہوا تھا کہ وادی سندھ میں دور دراز علاقوں میں بھی لوگ اسلام کے ایک عظیم صوفی حُسین ابن منصور حلاج 'ندّاف' کے نام سے آشنا تھے جنہیں ۲۶ مارچ ۹۲۲ء کو سولی پر چڑھا کر شہید کر دیا گیا تھا؛ اور جن کا نعرۂ 'انا الحق' یعنی 'میں حق ہوں' اسلامی تصوف کی تاریخ میں بہت مشہور شطحاتی اقوال میں سے ایک قول بن گیا ہے۔

لوئی مسینوں نے جنہوں نے اپنی تقریباً ساری زندگی قدیم تصوف کے اس عظیم ترین نمائندے کے مطالعے کے لیے وقف کر دی تھی واضح کیا ہے کہ اب تک کے قدیم ترین ماخذوں کے مطابق حلاج (پیدائش ۸۵۸ء) ۹۰۵ء میں گجرات سے وادیٔ سندھ ہوتے ہوئے شمالی علاقوں میں گئے تھے۔ سندھ جسے عربوں نے ۷۱۱ء میں فتح کیا تھا اُس زمانے میں ایک ایسا صوبہ بن چکا تھا جو علماء اور مذہبی لوگوں کی وجہ سے مشہور تھا۔ وہاں جلد ہی صوفیانہ فکر و نظر سے کچھ نہ کچھ دلچسپی پیدا ہو گئی ہو گی...... آبادی کا بڑا حصہ ہندوؤں پر مشتمل تھا اور بُدھ مت کے عناصر کی جڑیں بھی گہری تھیں؛ اسلامی عہد کے اُس ابتدائی زمانے میں بُدھ مت کے اثرات اور خاصے غیر تقلیدی ہندو مت کے افکار نے اُس علاقے میں مذہبی فکر کے ارتقا میں خمیر کا کام کیا

ہوگا۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ بایزید بسطامی (وفات ۸۷۴ء) کے پیر طریقت ابو علی السندی تھے۔ اور عجیب بات یہ کہ ہندوستان میں تصوف کا رشتہ آج تک بسطام کے اس مشہور بزرگ (یعنی بایزید) سے قائم ہے۔ صرف یہی نہیں کہ حلاج کی طرح (ان کے قول سُبحانی یعنی بڑی شان ہے میری کی وجہ سے) بے شمار نظموں میں بایزید بسطامی کا نام وحدت الوجودی تجربے کا رمز بن گیا ہے، بلکہ چٹاگانگ جیسی دور اُفتادہ جگہ میں یعنی برصغیر کے مشرق میں وہ آخری مقام جہاں دور وسطیٰ میں اسلام پہنچا تھا ان کے نام پر جانوروں کی ایک پناہ گاہ بنائی گئی ہے۔ اس پناہ گاہ میں متبرک تالاب میں بڑے بڑے کچھوؤں کی بہت بڑی تعداد ہے، اور اس اعتبار سے اس کا مقابلہ مشرقی پاکستان (موجودہ بنگلہ دیش) کے ضلع سِلہٹ کی شاہ جلال کی جانوروں کی پناہ گاہ سے کیا جا سکتا ہے جہاں متبرک مچھلیاں ہیں یا کراچی کے قریب مانگھو پیر سے جس میں متبرک مگرمچھ ہیں۔

تقریباً اسی زمانے میں جب حلاج نے وادی سندھ میں سفر کیا تھا کرامتیوں کا غلغلہ بھی بحرین سے سندھ جا پہنچا تھا۔ اس انتہا پسند شیعی فرقے کی سرگرمیوں کے مرکز قدیم اسلامی دار الخلافہ منصورہ اور ملتان دونوں جگہ تھے۔ مسینوں نے واضح کیا ہے کہ حلاج پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ وہ کرامتیوں کے داعی ہیں۔ اور یہ الزام ان بنیادی اسباب میں تھا جن کی بنیاد پر اُن کے خلاف پہلی مرتبہ ۹۱۲ء میں کارروائی شروع کی گئی تھی۔ ۹ سال قید میں گزارنے کے بعد جب دوبارہ کارروائی شروع ہوئی تو اُن پر معجزے دکھانے، خدا کی طاقت کو غصب کرنے جس سے مذہبی قانون اور ریاست دونوں کو خطرہ لاحق تھا اور انسان اور خدا کے مابین رشتہ عشق کے حقیقی ہونے کا اعلان کرنے کے الزام لگائے گئے تھے۔ تقلیدی علماء ایسے رشتے کو ناممکن کہتے تھے۔

یہ بات سب جانتے ہیں کہ حلاج جنہیں نہ صرف سرکاری تقلید پسند قاضیوں نے بلکہ اُن کے ساتھی صوفیوں نے بھی حقارت کی نظر سے دیکھا اور رَد کر دیا تھا، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کی قدر و منزلت اور تکریم میں اضافہ ہوتا چلا گیا اور صوفیانہ شاعری میں اُن کا ذکر اور کثرت سے ہونے لگا، خاص طور پر فارسی میں اور ان زبانوں کے ادب میں جن پر فارسی کا اثر پڑتا گیا۔ صوفیانہ مثنوی نگاری کے پہلے عظیم شاعر سنائی (وفات غالباً ۱۱۳۱ء) نے اپنی

تصنیف حدیقة الحقائق میں ان کا ذکر یوں کیا ہے کہ وہ بظاہر خشک و زرد چوب (دار) کی طرف بڑھ رہے تھے لیکن حقیقتاً ان کے قدم محبوب حقیقی کی جانب گامزن تھے۔ اسی طرح ابو سعید کی رباعیوں میں بھی ان کی طرف اشارے ہیں۔ روزبہان باقلی (وفات ۱۲۰۶) نے ان کی یاد تازہ کرنے میں ان کی تصانیف اور ان کے اقوال پر حواشی لکھ کر سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے؛ صوفیانہ عشق کے عظیم شارح عین القضاۃ ہمدانی جنہیں حلاج ہی کی طرح ۱۱۳۲ء میں سولی پر چڑھایا گیا کی نظر میں حلاج سوز عشق کا ایک نمونہ تھے۔ لیکن اصل میں حلاجی افکار کا نشاۃ الثانیہ تو فرید الدین عطار (وفات تقریباً ۱۲۲۰ء) کے ہاں ہوا۔ جیسا کہ عظیم سندھی شاعر سچل آشکار نے کہا ہے:

منصور نے کہا اناالحق اور سولی پر چڑھ گیا
اُس کی شمشیرِ عشق فوراً شیخ عطارؔ کو مل گئی

ایران کے اس صوفی کے لیے حلاج کی مثال راہ طریقت کی مُہر کی انگوٹھی کے نگینے کی سی ہے۔ ایچ رٹر (H. Ritter) نے کئی جگہ یہ دکھایا ہے کہ عطار پر حلاج کا کتنا گہرا اثر ہے۔ عطار نے اپنے تذکرة الاولیاء میں ایک اہم باب قائم کیا ہے اور اس شہید صوفی کی شخصیت کا فیضان اُن کے حلاّج نامہ اور اُشتر نامہ اور ان کی غنائی شاعری میں بھی نظر آتا ہے۔ عطار کہتے ہیں:

منصور کے نعرے اور انتہائی نازک الفاظ کے بلند ہونے سے پہلے ہی ہم ما قبل ازل بغداد میں ہی 'اناالحق' کہہ چکے ہیں۔

عطار نے جزوی طور پر اخبار الحلاج پر تکیہ کر کے جو الفاظ استعمال کیے ہیں وہ بغداد کے شہید صوفی (حلاّج) کے بیان میں معیاری نمونہ بن گئے ہیں۔ سندھی شاعری پر اُن کا کتنا زیادہ اثر پڑا ہے اُسے مبالغہ آمیز مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے۔ سچل نے جسے "سندھ کا عطارؔ" کہا گیا ہے اکثر ان کے اسلوب کی نقل کی ہے۔ عطارؔ کے بیسر نامہ میں من خدایم (میں خدا ہوں) کی تکرار اور اس کی گونج سچل کے اشعار میں سنائی دیتی ہے؛ بیسر نامہ نے بذات خود وادیٔ سندھ کے دوسرے شاعروں میں بھی تحریک پیدا کی ہے۔ جمجمہ نامہ جسے عطارؔ

سے منسوب کیا جاتا ہے کا سندھی میں ترجمہ ہوا اور ۱۸ویں صدی کا اس کا ایک منظوم ترجمہ بھی موجود ہے۔ عطاؔر کی منطق الطیر میں مذکور شیخ صنعاںؔ (وہ بزرگ جنہوں نے ایک عیسائی لڑکی کے عشق میں سؤروں کی نگہبانی کی) کی کہانی بھی پورے ہندوستان میں، کشمیر تک مشہور رہی ہے۔

فارسی کے سب سے بڑے صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی نے اپنے انتقال سے کچھ پہلے اپنے دوستوں سے عطاؔر اور حلاؔج کے رشتے کا اشارۃً ذکر کرتے ہوئے کہا تھا کہ اپنی وفات کے ڈیڑھ سو برس بعد حلاج ایرانی صوفی (عطاؔر) کی روح میں جلوہ گر ہوا اور اس کا روحانی پیشوا بن گیا۔ مولانا رومؔی نے خود اپنی مثنوی کے بہت سے اشعار میں 'انا الحق' کے الفاظ کی طرف اشارہ کیا ہے جن میں انہوں نے حلاؔج کی کیفیت کی مثال اس لوہے سے دی ہے جو آگ میں تپ رہا ہو...... اس طرح گویا انہوں نے مشرق و مغرب دونوں کے مذاہب میں سب سے زیادہ مشترک علامتوں میں سے ایک علامت کا استعمال کیا ہے۔ اپنی غنائی شاعری میں انہوں نے حلاؔج کے انجام کی طرف اشارے کیے ہیں۔ اس کے علاوہ کئی اور موقعوں پر بھی انہوں نے (مثنوی میں) حلاج کی اس دردناک نظم کو پیش کیا ہے:

اے میرے دوستو، مجھے مار ڈالا
مارے جانے ہی میں میری زندگی ہے

مولانا رومؔی کے بیٹے سلطان ولد (وفات ۱۳۱۲ء) نے بہت سے بعد کے صوفیوں کی طرح اپنے رباب نامہ میں کہا ہے کہ 'انا الحق' تو خود خدا نے کہا تھا بالکل اُسی طرح جیسے شبستریؔ نے حلاؔج کی کیفیت کو ایسا کہا ہے جیسے جلتی ہوئی جھاڑی۔ اس طرح حلاؔج کا نام مولوی سلسلے میں خدا سے ہم آہنگ کرنے والے تجربے کی ایک مقررہ علامت بن گیا۔ اسی طرح کا ایک اور سلسلہ ترکی تصوف میں ملتا ہے جس میں یونس ایمرے (وفات ۱۳۲۱ء)، حروفی شہید نسیمی (۱۴۱۷ء میں پھانسی دی گئی) اور شیعہ مبلّغ پیر سلطان ابدال (پھانسی ۱۵۶۰ء) جیسے بڑے شاعروں نے اپنے تجربوں اور کرب میں ایک بار پھر حلاؔج کے انجام کو محسوس کیا جس نے خون سے وضو کیا تھا اور جسے دشمنوں کے پتھروں سے تکلیف نہیں ہوئی تھی بلکہ دوستوں

کے مارے ہوئے گلاب کے پھولوں سے زخم لگے تھے۔

ابھی کچھ برس پہلے حلاّج کی کہانی کو صالح ذکی اکتے نے ڈرامے کی شکل میں شائع کیا ہے (۱۹۴۴ء)، اور آصف خالد جلبی (وفات ۱۹۵۹ء) نے منصور پر ایک نہایت عمدہ غنائی نظم لکھی ہے۔

حلاج کی داستان مختلف شکلوں اور مختلف زبانوں میں بار بار دُہرائی گئی ہے۔ لوئی مسینوں نے ۱۳ویں صدی کا ایک عربی متن پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس سے یہ کہانی پشتو، بنگالی اور فارسی اور اردو ادب تک پہنچی۔ اس کے علاوہ اے آر فرہاوی نے انتہائی دلچسپ مجلس حلاج کا ترجمہ کیا ہے جس میں شہید صوفی کو اُن کے "طفلِ روحانی" شمس تبریزی اور مولانا روم جنہوں نے شمس تبریز سے فیضان حاصل کیا تھا کو ایک عجیب انداز میں باہم منسلک کر کے پیش کیا گیا ہے۔ حلاّج اور شمس تبریزی (جن کا مقبرہ نہ صرف قونیہ بلکہ ملتان میں بھی ہے اور جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہیں حاسد مُلاّؤں نے قتل کروادیا تھا) کا رشتہ یا کم از کم دونوں کی مشابہت وہ عنوان ہے جس پر سندھی شاعری میں بار بار لکھا گیا ہے۔

لوئی مسینوں نے لکھنؤ کے کسی شیوراج پوری (وفات تقریباً ۱۷۵۰ء) کا اردو میں لکھا ہوا قصۂ منصور دریافت کیا ہے۔ شکارپور کے ایک روایتی شاعر امام بخش خادم (۱۸۶۱ تا ۱۹۱۸ء) نے سندھی میں اس کا ترجمہ کیا ہے؛ یہ ترجمہ کچھ لغوی ہے اور کچھ تلخیص۔ امام بخشی خادم اردو سے ترجمہ کرنے میں مشاق تھے۔ انہوں نے فارسی میں بھی کتابیں لکھی ہیں۔ ان کا تعلق قادریہ سلسلے سے تھا جس میں حلاجی روایت ہمیشہ زندہ رہی ہے۔ خادم نے اپنے اس ترجمے میں اصل بحر ہی اختیار کی ہے (وہی مثنوی مولانا روم کی بحر)۔ حقیقی عاشق کا حلاج سے موازنہ کرنے کے بعد وہ کہتا ہے:

یوں لکھا ہے کہ منصور ایک صاف کھرا آدمی تھا
اُس کے زمانے کے سارے علماء اُس کی نیکی سے مطمئن تھے
لیکن کچھ عرصے بعد اُسے عشق میں جنون ہوگیا
اور وہ شمع نور کا پروانہ عشق بن گیا

سندھی شاعر نے آخر میں عطار کا شعر نقل کیا ہے :

اُس نے اپنے خونِ دل سے وضو کیا تھا
وہ ہمیشہ کے لیے عاشقوں میں سرخرو ہو گیا

کہانی میں کہا گیا ہے کہ ہاتھ کٹ جانے پر حلاج نے اپنے کٹے ہوئے ہاتھوں سے بہتے خون کو اپنے زرد پڑتے ہوئے چہرے پر ملا تھا۔ اس طرح وہ سرخرو ہو گیا جس کا مطلب سرخ چہرہ بھی ہے اور معزز ہونا بھی۔

خادم کی چھوٹی سی نظم (۷ صفحے) میں اصل اردو نظم کے سب سے زیادہ ڈرامائی حصوں کا ترجمہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ یہ اعلیٰ شاعری یا اعلیٰ تصوف تک پہنچتی ہے لیکن سچل کی ایک چھوٹی سی فارسی نظم میں عاشق کی موت زیادہ ڈرامائی انداز میں سامنے آتی ہے۔ یعنی حلاج کی شہادت کے وقت جب "قلزمِ خون میں ایک موج بلند ہوئی تھی" کا نہایت جوش و شدت سے بیان کیا گیا ہے اور تمام رائج کہانیاں اس میں موجود ہیں۔ مثلاً یہ کہ حلاج کے خون کے قطرے زمین پر اس طرح گر رہے تھے جیسے کوئی خوشنویس "اللہ" لکھ رہا ہو؛ اُس کے سر سے "انا الحق" کا نعرہ بلند ہو رہا تھا: جس وقت اُس کی راکھ کو دریا میں پھینکا گیا تو اُس سے بھی کلمہ "انا الحق" کی صدا بلند ہوئی تھی۔ یہ تمام کہانیاں اس عمدہ نظم میں موجود ہیں۔ سچل نے سرائیکی زبان میں بھی ایسی ہی چھوٹی چھوٹی نظمیں لکھی ہیں جن میں پوری کہانی دُہرائی گئی ہے۔ ان میں عام روایتوں ہی کی طرح جنید بھی ایک فعال کردار ہیں۔

وہ علاقہ جہاں سے کبھی حلاج گزرے تھے وہاں بعد کے زمانوں میں ان کے پیغام کو خوشی خوشی قبول کیا گیا ہے۔ دیگر جگہوں کی طرح یہاں بھی ان کا نام ایک طرف اذیتِ عشق اور ایثار کی علامت ہے اور دوسری طرف بے پناہ وحدت الوجودی احساس کی۔ وحدت الوجودی تصوف میں "حق" اکثر خدا کا مترادف بن جاتا ہے۔ اسی لیے "انا الحق" کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ "میں خدا ہوں"۔ اس کا ہمیں دھیان رکھنا چاہیے۔

موجودہ مغربی پاکستان کے علاقوں میں صوفیوں کی اولین شعری تخلیقات میں بغداد کے اس صوفی (حلاج) کی مدح ملتی ہے اور اسے عشق میں سپردگی کا ایک نمونہ تسلیم کیا گیا ہے:

ایک فارسی نظم عثمان مروندی عرف کمال شہباز (۱۳ ویں صدی کے سندھ کے چار صوفیوں میں سے ایک، وفات ۱۲۵۶ء) سے منسوب ہے جن کے سہوان (قدیم سیوستان، بھگوان شِو سے منسوب مقام) میں واقع مقبرے پر بہت سے درویش جمع رہتے تھے۔ نظم اس شعر پر ختم ہوئی ہے:

میں عثمان مروندی ہوں، آقا منصور کا دوست
لوگ مجھ پر الزام لگاتے ہیں اور میں دار پر رقص کرتا ہوں

یہ اشارہ ہے اس حقیقت کی طرف کہ حلاج سولی تک رقص کرتے ہوئے ہی گئے تھے۔
فخر الدین عراقی (وفات ۱۲۷۴ء) جیسے صوفی کی وجہ سے بھی حلاج سے متعلق روایتوں کو تقویت ملی ہوگی۔ عراقی کی زندگی کا بڑا حصہ سہروردیہ سلسلے کے بہاء الدین زکریا ملتانی کے روحانی ماحول میں گزرا تھا۔ انہوں نے اپنے دیوان میں کہا ہے کہ وہ

جو عشق کے میدان میں گیند کھیلتے ہیں
جس لمحے وہ بے خودی میں آکر کہتے ہیں 'انا الحق'
اُس لمحے وہ اپنے آپ میں نہیں ہوتے

اور سندھ کے بعد کے صوفیاء نے شراب اور شفاف جام سے متعلق عراقی کے ان مشہور مصرعوں

گویا صرف شراب ہے جام نہیں
گویا صرف جام ہے شراب نہیں

کو "اس کیفیت کی مناسب علامت سمجھا ہے جس میں حلاج نے بغیر اپنی مرضی کے 'انا الحق' کا نعرہ بلند کیا تھا۔"

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سلسلہ قادریہ کے صفِ اول کے جن بزرگوں نے برصغیر میں ۱۳ویں اور اوائل ۱۴ویں صدی میں اپنے سلسلے کی بنیاد ڈالی تھی انہوں نے حلاّج کی اہمیت کو بہت پہلے ہی عام کر دیا تھا۔ اُس زمانے میں صوفی سلسلوں کی حد بندیاں بہت واضح نہیں تھیں جس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ بہت سے صوفی دو یا دو سے زیادہ سلسلوں سے منسلک ہوتے تھے:

اُچ کے مشہور صوفی خانوادے یعنی نجاریوں کا خانوادہ اس کی اچھی مثال ہے۔ جلال حسین نجاری المعروف بہ مخدوم جہانیان (وفات ۱۳۸۴ء) سہروردیہ اور قادریہ دونوں سلسلوں سے منسلک تھے اور مسینوں نے حلاج کے بارے میں اُن کا ایک قول کا بھی نقل کیا ہے۔ اس صوفی سلسلے کے بانی عبد القادر جیلانی (وفات ۱۱۶۶ء) نے اکثر حلاج کا ذکر "بھائی حلاج" کہہ کر کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اُن کے بارے میں اُن کا یہ خیال بھی تھا کہ "اُن سے لغزش ہوئی ہے اور اُن کے زمانے میں کسی نے ان کا ہاتھ پکڑ کر رہنمائی نہیں کی۔" اس سلسلے میں علامہ اقبال کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے جن کا تعلق بنیادی طور پر قادری سلسلے سے تھا اور جنہوں نے نطشے کے لیے یہی الفاظ استعمال کیے ہیں اور اُسے "حلاجِ بے صلیب" کہا ہے۔

سلسلۂ قادریہ میں سماع کی محفلوں میں حلاج کا قصہ پڑھا جاتا رہا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ اس سلسلے کی کچھ شاخیں وحدۃ الوجودی تصورات کی طرف زیادہ راغب ہو گئیں اور ہندوستان میں اسی شاخ کے بزرگوں کا ہندو فلسفے سے زیادہ قریبی تعلق ہوا۔ اس کی سب سے زیادہ نمایاں مثال ۱۷ویں صدی کے نصف اول میں دارا شکوہ کی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مغل سلطنت اپنے انتہائی عروج پر تھی۔ مختلف مغل شہنشاہ تقریباً ایک صدی سے چشتیہ سلسلے سے منسلک رہے تھے۔ دارا شکوہ اس روایت کے خلاف لاہور کے ایک قادریہ بزرگ میاں میر جن کا تعلق اصلاً بالائی سندھ سے تھا کا مُرید ہوا اور میاں میر کے جانشین مولا شاہ کا بھی جن کے متعلق ان کے مخالفین یہ کہتے تھے کہ انہوں نے حلاج کی نقل کرنی شروع کر دی تھی۔ خود دارا شکوہ نے صوفی بزرگوں کے سوانح سے متعلق اپنی کتاب سفینۃ الاولیا میں حلاج کا ذکر کیا ہے اور حسنات العارفین کے ایک خاص باب میں اُس نے حلاج کے نو شطحیاتی قول پیش کیے ہیں۔ اپنے وحدۃ الوجودی خیالات کی وجہ سے دارا شکوہ نے فلسفۂ ویدانت کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا اور یہ اُسی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اُپنشد کا فارسی ترجمہ مکمل ہوا۔ اپنے پردادا اکبر کی طرح اُس نے بھی ایک متصوفانہ مذہب کی تشکیل کی کوشش کی تھی جو اسلام اور ہندومت دونوں پر مشتمل ہو۔ یہ تھے وہ افکار جن کی وجہ سے آخر کار اُس کا انجام یہ ہوا کہ وہ اپنے زیادہ راسخ العقیدہ بھائی اورنگ زیب کے ہاتھوں مارا گیا (۱۶۵۹ء)۔

دارا شکوہ کے دوست سرمد بھی اسی خیال کے تھے۔ وہ اصلاً ایران کے ایک یہودی تھے جنہیں سندھ کے شہر ٹھٹھہ میں ایک ہندو لڑکے سے عشق ہو گیا تھا۔ بعد میں انہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ وہ فارسی زبان میں سب سے زیادہ بے باک رباعی نگاروں میں تھے۔ سرمد نے جن کو اُن کے دوست یعنی دارا شکوہ کے قتل کے کچھ عرصے بعد ہی پھانسی دے دی گئی (۱۶۶۱ء) اپنے آخری اشعار میں حلاج سے اپنا موازنہ کیا ہے :

زمانہ گزر گیا منصور کی آواز پُرانی ہو گئی
میں قصۂ دار و رسن کو پھر تازہ کروں گا

اور وہ واقعی بعد کے ادب میں عاشقانِ صادق کی اذیت کوشی کی علامت بن گئے اور بعض نظموں میں اُن کا نام حلاج کے نام کے ساتھ لیا جانے لگا۔ سلسلۂ قادریہ کی یہ شاخ ہندوستان میں ۱۷ویں صدی میں دارا اور اُس کے احباب کے ساتھ اپنی انتہا کو پہنچی۔ بعد کی صدیوں میں یہ سندھ میں جاری رہی جب بچل اور اس کے مریدوں نے "قلعہ پر حلاج کا علَم بلند کیا تھا۔" ۱۶ویں صدی کے اوائل میں اس روایت کا ایک اور سلسلہ وادیٔ سندھ پہنچا تھا۔ ہندستان کے شمال مغربی علاقوں میں تیموری حملے کے ساتھ ہی جہاں بابر نے مغل حکومت کی بنیاد ڈالی تھی ترکی النسل چھوٹے چھوٹے گروہوں نے جنوب کا رُخ کیا اور زیریں وادی سندھ میں چھوٹی چھوٹی آزاد ریاستوں کی بنیاد ڈالی۔ ارغون (۱۵۲۶ تا ۱۵۵۶) اور ترخان (۱۵۵۶ تا ۱۵۹۲) اور بیگ لر خاندانوں کے فرماں رواؤں کے ساتھ وہ شاعر بھی آئے جن کا تعلق ایران اور افغانستان سے تھا اور جو کلاسیکی فارسی شاعری میں مہارت رکھتے تھے۔ ۱۵ویں صدی میں تیموری شہزادوں کے لیے عطار کی شاعری کی نقلیں تیار کی جاتی تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ جس ادبی روایت پر حلاج کی شخصیت کا پہلے ہی بہت اثر ہو چکا تھا اب اُس روایت نے سندھی شاعری میں حلاج کی علامت کی اہمیت کو اور مستحکم کر دیا اور جامی (وفات ۱۴۹۲ء) کی شاعری جس کے وادی سندھ میں بار بار ترجمے اور تبصرے ہو چکے ہیں اُس نے پہلے سے موجود وحدت الوجدی تصورات کو اور تقویت پہنچائی۔

اس نئے اثر کا پہلا ثبوت بھکر کے جہانگیر ہاشمی (وفات ۱۵۳۹) کی نظم مظہر الآثار

میں نظر آتا ہے۔ جہانگیر ہاشمی کا سلسلۂ نسب باپ کی طرف سے ایرانی صوفی قاسم الانوار (وفات ۱۴۳۳) سے ملتا ہے اور ماں کی طرف سے مشہور ہمہ اوستی صوفی شاہ نعمت اللہ کرمانی (وفات ۱۴۳۱) سے۔ اُس کی اِس چھوٹی سی مثنوی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اُس وقت کے سندھ کے فرمانروا حسن ارغون کے لیے نظامی کی مخزن الاسرار، امیر خسرو کی مطلع الانوار اور جامی کی تحفۃ الاحرار کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ روایتی متصوفانہ قصوں پر (رومی کی مثنوی پر بھی) مبنی اس مختصر کتاب میں نویں وعظ میں خاموشی کی اہمیت پر خطاب کے بعد کہا گیا ہے کہ یہ ''کہانی ہے حسین ابن منصور حلاج کی جو شراب عشق کے اُبال سے مست ہو گیا، اُس نے پردۂ راز چاک کر ڈالا اور سر بلند ہوا۔''

> جو قبل ازل ہی فنا ہو چکا، عبوری فطرت کا عاشق / وحدت ربانی کو کھوج نکالنے والا حسین حلاج... صداقت کا اُس کے دل میں ایسا جذبہ اُٹھا کہ فلک اس کے ہاتھ سے چیخ اٹھا / سپیدۂ سحر کی طرح اُس نے روئی آگ پر رکھ دی / دلِ ناشاد پر مصیبت کا بہتان / نیک و بد کی احتسابی علامتی چوب کو اُس نے جلا ڈالا / دکان میں جو کچھ تھا نذرِ آتش کر دیا / حرف الف کی طرح سب سے الگ یکہ و تنہا ہو گیا / وحدت ربانی کے کوچے میں بے دھڑک چلا گیا /... وہ فنا ہو گیا اور روح کے لبادے کو پھاڑ ڈالا / اپنے آپ کو اُس نے اپنے آپ سے خالی کر لیا اور اپنے آپ کو خدا سے بھر لیا / اُس وقت جب اس کی مملکت، روح عشق سے سرشار ہو گئی / اُس کے ہونٹوں پر کلمہ انا الحق آ گیا /... جو کوئی اللہ کا راز آشکار کرتا ہے / قانون اُسے سنگ زنی کے ذریعے موت کی سزا دیتا ہے / جب حلاج کے دل میں حق نے راہ پائی / تو دار و رسن بمرتبۂ معراج پہنچ گئے / وجود مطلق سے جب حق کی آواز نکلتی ہے تو یہ حق کے سوا اور کون ہو سکتا ہے جو کہہ اٹھتا ہے ''انا الحق''!

اس نظم میں بہت سی عام علامات ہیں مثلاً حلاج کی رعایت سے نداف اور پنبہ (روئی) اور شجر دار سے اشارہ سب سے زیادہ سر فرازی اور سر بلندی کی طرف کیا گیا ہے۔

اُس زمانے میں جب جہانگیر ہاشمی نے یہ مثنوی لکھی تھی سندھی صوفیوں کی ایک جماعت اس علاقے کی پریشان کن سیاسی صورت حال اور مستقل لڑائیوں کی وجہ سے وسط ہند میں برہان پور کو ہجرت کر گئی تھی۔ اُن کی شعری تخلیقات میں حلاج کے متعلق کافی اشارے ملتے ہیں اور ان میں سے کچھ میں ایسے فقرے ہیں جنہیں تقدس مآب حلاج سے منسوب کیا جاتا ہے، مثلاً برہان الدین رازی الٰہی (وفات ۱۶۷۲ء) کہتے ہیں :

کفر اور اسلام کو ایک ہی چیز کی طرح دیکھو
کیونکہ ان میں ہر ایک اُسی [خدا] کی کتاب کا باب ہے

اس سے بھی پہلے سلسلۂ قادریہ کی اس مخصوص شاخ کے ایک اور صوفی خالص وحدۃ الوجود میں یقین رکھتے تھے جو بعد کی سندھی شاعری کے خاص موضوعات میں ہے :

وہی ہے، وہ ہی، وہی
جب وہ سزا دیتا ہے تب بھی وہ ہی ہے
اور جب وہ دار پر جاتا ہے تب بھی

اور اسی زمانے میں، اگرچہ وادی سندھ سے دور، عبدالقدوس گنگوہی بھی تھے جن کا قول علامہ اقبال نے صوفیانہ زندگی کے خاص نمائندے کے طور پر اور پیغمبرانہ انداز زندگی سے تقابل کے سلسلے میں اپنے لکچروں میں پیش کیا ہے۔ انہوں نے مذکورہ بالا شعر کا مضمون اپنی شاعری میں بار بار پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

دوست کہتا ہے کہ میں حق ہوں، میں نہیں

اور ایک مرتبہ اہتزاز کی کیفیت میں سماع کے دوران اُنہوں نے فرمایا "ان بیوقوف لوگوں نے حلاج کو سولی پر چڑھادیا اور مار ڈالا۔ اگر میں اُس وقت وہاں ہوتا تو وہ اُن کو ہرگز نہ مارتے۔" بہر حال اُن کے میزبان جو ایک تقلید پسند صوفی تھے انہوں نے وہ کہانی سُنائی کہ منصور کا خون اس طرح سے گرا کہ لفظ "اللہ" لکھا گیا جس پر مشہور قاضی ابو یوسف نے فرش پر اپنی وہ دوات پھینک دی جس کی سیاہی سے صوفی [حلاج] کی سزا کا حکم لکھا گیا تھا... سیاہی کے ہر قطرے سے بھی "اللہ" ہی لکھا جانے لگا۔ اس کہانی سے اُس مخصوص رجحان کا پتہ چلتا ہے کہ مختلف

زمانوں کی مشہور ہستیوں کو ایک ساتھ دکھا کر کیسے کیسے افسانے بن جاتے ہیں۔ ابو یوسف کا انتقال حلاج سے سو برس سے بھی پہلے ہو چکا تھا۔ اسی طرح حلاج کے قصے کی بہت سے روپ ایسے ہیں جن میں حلاج کے صوفی پیر جنید کو زندہ دکھایا گیا ہے۔

بعد میں چشتیہ اور قادریہ سلسلوں میں مجزوی طور پر حلاج کو سراہا گیا اور ان کی تعریف کی گئی لیکن نقشبندیہ سلسلے کا رویہ اس سے بالکل مختلف تھا۔ اس سلسلے سے وابستہ شاعروں نے، صرف سندھ ہی میں نہیں (اور جگہ بھی) حلاج کی شخصیت میں کم دلچسپی لی ہے، خصوصاً عظیم مُصلح مجدد الف ثانی احمد سرہندی (وفات ۱۶۲۴) نے۔ انہوں نے ہندستان میں اس سلسلے کو [جسے اپنی موجودہ صورت میں سابقہ صوفیانہ تحریکوں کی بنیاد پر ترکستان میں بہاء الدین نقشبند (وفات ۱۳۸۹) نے قائم کیا تھا] ان ہمہ اوستی رجحانات کے خلاف استعمال کیا جو اکبر بادشاہ کے زمانے سے مغل دربار میں نمایاں تھے۔ نقشبندیہ سلسلے والے، حلاج کو اوتارواد (Incarnationism) اور اُس وحدۃ الوجودی دینیات کی مثال کہتے تھے جو ان کے خیال میں اسلامی طرز فکر کے لیے نہایت خطرناک بات تھی کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ہمہ گیر متصوفانہ وحدت کی بنیاد پر ہندوستان کے مختلف مذاہب کی وحدت کا ایک ناگوار تصور قائم ہو سکتا ہے۔ وحدۃ الوجود کے خلاف اس رجحان کے علاوہ جس کی وجہ سے ابتدائی نقشبندی ادب میں حلاج پہلے ہی نامقبول تھے، یہ خیال بھی تھا کہ حلاج صوفیانہ تجربے کی صرف ایک ایسی منزل تک پہنچے تھے جس سے انہیں آگے نکل جانا چاہئے تھا۔ اس انداز فکر کا اظہار موجودہ ترکی کے ایک صوفی نے جو اپنے آپ کو قدیم ترکستانی روایت کا سچا پَیرو کہتے ہیں ان الفاظ میں کیا ہے کہ "انا الحق" تو کوئی تصوف نہیں ہے۔" (اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہمہ اوستی فکر والوں کی غلطی ہے اور ان لوگوں سے سرزد ہوئی ہے جو مکمل فنا اور عرفان کی منزل تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔)

ایسا انداز فکر کبھی کبھی زیادہ سنجیدہ و متین سندھی شاعروں کی شاعری میں بھی نظر آتا ہے۔ مائل نقشی کہتے ہیں:

میں منصور نہیں ہوں کہ اناالحق کہوں۔ میں حقیقت کی طرف مائل ہوں
جو کوئی حق کا لفظ زبان پر لاتا ہے وہ دار پر چڑھ جاتا ہے۔ خدایا، خدایا!

سہروردیہ صوفیاء نے بھی کبھی کبھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "بے خودی کے حصار میں 'میں حق ہوں' کا کوئی نعرہ بلند نہیں ہوتا کیونکہ کیتلی جب تک پکتی رہتی ہے اسی وقت تک اس میں سے آوازیں آتی رہتی ہیں جبکہ حقیقی بے خودی میں آواز پیدا ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔" روہڑی کے میر جان اللہ رضوی (وفات ۱۷۵۴) یہ دعوا کرتے ہیں کہ وہ ایسے مقام پر پہنچ گئے جہاں

وہ آگ جس نے منصور کے آبگینے کو پگھلا دیا
اُس سے ہمارے جام سے موجیں بلند ہوتی ہیں!

سندھ میں نقشبندیہ سلسلے کے جلیل القدر صوفی محمد زماں (۱۷۱۳ تا ۱۷۷۴) جن کے متعلق مورخین نے لکھا ہے کہ وہ صرف تین کتابوں کا مطالعہ کیا کرتے تھے : قرآن شریف، مثنوی مولانا روم اور غزلیاتِ حافظ انہوں نے بھی منصور حلاج کے بارے میں ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اُن سے جب لال شہباز کی صوفیانہ کیفیت کے بارے میں پوچھا گیا (جن کی حلاجی نظم اوپر پیش کی جاچکی ہے) جو مقررہ احکام کے مطابق عبادت نہیں کرتے تھے تو انہوں نے جواب دیا : "اُس زمانے میں ایسے اہل اللہ نہیں تھے جو اُس کو اُس کیفیت سے گزار دیتے؛ اگر اس وقت خوجہ عبداللطیف کا ایک بچہ بھی (یعنی وہ خود) وہاں موجود ہوتا تو منصور نے اپنا سر دار پر نہ دیا ہوتا کیونکہ کوئی نہ کوئی اُس کو "اناالحق" کی کیفیت سے نکال کر اور آگے بڑھا دیتا۔" لیکن ان بزرگ نے بھی وحدت کے احساس کا اظہار کرنے کے لیے حلاج ہی کی ایک علامت کا استعمال کیا :

دوستو، وہ ثنویت جیسی روئی اور سوت (یعنی خدا اور اس کی کائنات) میں ہے
منصور کے لیے موت کا سبب بنی۔ جب یہ مصنوعیت مٹ جاتی ہے تب ہمہ
گیر نفوذ کرتی ہوئی وحدت کی واحد صداقت سامنے آتی ہے۔

سندھی تصوف کی تاریخ میں ۱۸ ویں صدی میں سب سے زیادہ دلچسپ ہستیوں میں سے ایک شاہ عنایت ہیں جن کے "شہید" تخلص اختیار کرنے سے اُن کا حلاج سے روحانی تعلق ظاہر ہوتا ہے۔ یہ صوفی بھی سلسلۂ قادریہ سے منسلک تھے۔ طول طویل سفروں کے بعد جن

میں وہ جنوبی ہندوستان بھی گئے تھے وہ جھوک میں مقیم ہو گئے تھے اور جلد ہی ان کے مریدوں کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی تھی کہ علاقے کے دوسرے روحانی پیشوا اُن پر رشک کرنے لگے۔ اُن کے ایک حالیہ مدح خواں نے کہا ہے: "اس شہید نے سندھ میں حلاجی روایت ("ہمہ اوست یعنی سب کچھ وہی ہے) کو اپنے خون سے سینچا ہے۔ ان کو سندھ کا منصور کہنا بجا ہو گا کیونکہ ان کا انجام بھی حلاج ہی کا سا ہوا۔" اسی مصنف کے نزدیک حلاجی فلسفہ سراسر وحدۃ الوجود ہی کے مترادف ہے اور اس نے اس کا رشتہ عطار اور شمس تبریز سے ملا دیا ہے۔

مآخذ کی کم یابی اور ذاتی ہمدردیوں اور مخاصمتوں کی وجہ سے شاہ عنایت کی کشمکش کا کوئی معتبر تذکرہ ابھی تک نہیں لکھا گیا ہے۔ اتنی بات سمجھ میں آتی ہے کہ بلری کے سیّدوں کو یہ خدشہ لگا رہتا تھا کہ اُن کے مرید انہیں چھوڑ نہ دیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بات صرف صوفیانہ مسائل کی نہ تھی بلکہ اس میں کچھ سماجی و سیاسی امور کا بھی دخل تھا جیسا کہ تاریخ اسلام میں اکثر ہوا ہے (مثلاً ترکستانی علاقے میں سماوتا کے بدرالدین کے معاملے میں)۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مغل سلطنت کا ایک دم زوال ہو گیا تھا۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کے انتقال کے بعد مختصر سے عرصے میں چار بادشاہ تخت نشین ہوئے۔ سندھ میں خاندان کلہورا نے اقتدار حاصل کر لیا۔ اسی قبیلے کا ایک فرد تھا میاں یار محمد جو چار مہینے تک جھوک کا محاصرہ کیے رہا۔ جھوک شاہ عنایت کا گڑھ تھا اور مغل سلطنت کے ایجنٹ ٹھٹھہ کے نواب اعظم خاں نے اس صوفی رہنما کو دھوکے سے مار ڈالا (جنوری ۱۷۱۸ء)۔ بیدل نے اپنی مثنوی دلکشا میں کہا ہے کہ "شاہ عنایت کا سر دلّی کے دربار میں بھیجا گیا تو راستے میں اُس نے شعر پڑھنے شروع کر دیے جنہیں بیے سر نامہ کے عنوان سے جمع کر لیا گیا۔" اس بات سے اس کا عطار کے بیے سر نامہ سے صاف تعلق ظاہر ہوتا ہے۔ میر جان اللہ نے اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ: شہنشاہ نے وجودِ حق کی شمع کو بجھانا چاہا۔ وہ یہ بھول گیا کہ شمع کا سر کاٹا جاتا ہے تو روشنی اور بڑھ جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عنایت کو یہ احساس تھا کہ ان کا تعلق شہیدوں کے اُس عظیم سلسلے سے ہے جس کی ابتدا حلاج سے ہوئی؛ حلاج ہی کی طرح انہوں نے بھی اُن لوگوں کو دعا دی جنہوں نے اُن کو مارا تھا کیونکہ اُنہوں نے انہیں وجود کے شر سے بچا لیا۔ سندھ کے ایک ہندو شاعر میر بھائی

دلپت رام (۱۷۶۹ تا ۱۸۴۱ء) نے اُن کی شہادت پر ایک مثنوی لکھی ہے۔ سچل اور بیدل جیسے بعد کے شاعروں نے شاہ عنایت کو ایسے عاشقوں میں شمار کیا ہے جو حلاج کی طرح اپنے انتہائی عشق کی وجہ سے مارے گئے۔

شاہ عنایت شہید جو ہندوستان کی سرکاری زبان فارسی میں لکھتے تھے اُن ہی کے زمانے میں ہمیں سندھی زبان میں پہلی بار اعلا درجے کی نظمیں بھی نظر آتی ہیں۔ مقامی بولی میں شاہ کریم (وفات ۱۶۲۳) جیسے اولین بزرگوں کے احوال میں کچھ شعر اور قطعات محفوظ ہوگئے ہیں۔ نحوی ساخت کی ثقالت کی وجہ سے یہ نہایت مشکل ہیں۔ بہت پہلے زمانے میں سندھی میں کافی تعداد میں لوک شاعری اور کتھائیں موجود رہی ہوں گی کیونکہ ۱۸ویں صدی کی سندھی شاعری کی بنیاد عوامی قصے کہانیوں ہی پر ہے۔ ان قصے کہانیوں سے لوگ عام طور پر آشنا بھی ہوتے ہوں گے۔ مذہبی رہنما ان کی متصوفانہ تعبیر کرلیا کرتے تھے۔

سب سے پہلے شاہ عبداللطیف بھٹائی (۱۶۸۹ تا ۱۷۵۲) نے اپنے عظیم شاہکار رسالو میں روایتی قصہ کہانیوں میں بڑے پیمانے پر روحانیت کا رنگ سمودیا۔ آج بھی خالص اور نہایت جامع سندھی اشعار پر مشتمل ان کی یہ تخلیق سندھی شاعری کا بڑا سرمایہ ہے۔ نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ ہندوؤں کے لیے بھی جنہوں نے اس پر تبصرے کرکے اور اسے دوبارہ ترتیب دے کر اس کی اتنی بڑی خدمت کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی ہندوستانی مسلمان رسالو کو "سندھ کے ہندوؤں کی کتاب" کہہ دے۔ اس میں شعر گوئی کے ایک خاص انداز پر مبنی ہر باب کا خاتمہ ایک کافی پر ہوتا ہے۔ کافی قافیہ والی نظم ہوتی ہے جس میں ایک ٹیپ کا مصرع آتا ہے۔ بعد میں فروغ پاکر ان کافیوں کی ایک خاص شاعرانہ شکل بن گئی۔ شاہ لطیف نے اپنے متصوفانہ افکار کو اکثر علامتوں کے پردوں میں چھپالیا ہے۔ تصوف کی عظیم روایت جو مولانا رومؔ کی شاعری سے قائم ہوئی تھی کے حوالوں کو ہوشیار قاری ہی سمجھ سکتا ہے۔ علاقے کے لوگ کہتے ہیں کہ جب اُنہوں نے عبدالوہاب جو بعد میں سچل سرمست یا آشکار (۱۷۳۹ تا ۱۸۲۸) کے نام سے معروف ہوئے کے بچپن میں اُنہیں دیکھا تو کہا کہ "یہ لڑکا اُس برتن پر سے پردہ اُٹھادے گا جسے ہم نے ڈھانپ رکھا ہے۔" اور واقعی بات بھی یہی ہے کہ سچل نے فارسی شاعری میں اپنا

تخلص 'آشکار' بے وجہ اختیار نہیں کیا۔ کہتے ہیں کہ "ان کے کچھ اقوال ایسے ہیں جن میں صوفی شہید منصور کی روح کی مہک آتی ہے" اور انہوں نے اکثر اپنے آپ کو منصور آخر الزماں بھی کہا ہے جو برملا (آشکارا) انا الحق کی صدا لگاتا ہے۔" اور جس نے منصور کا علم بلند کیا ہے جو عشق کا علم ہے۔ دوسرے لوگوں نے سچل کو "سندھ کا عطار" کہا ہے اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ جس طرح حلاج کی روح نے عطار کو متاثر کیا تھا اسی طرح عطار کی سرمست روح نے سچل پر اثر ڈالا ہے۔" واقعی سچل کی شاعری میں اُس عظیم فارسی شاعر کی طرف بہت سے اشارے کنائے آسانی سے تلاش کیے جاسکتے ہیں مثلاً ان کے بیے سرنامہ میں جو خدائی کا دعوا ہے اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور عطار کے اشعار کے ترجمے بھی نظر آتے ہیں۔ سچل کی کافیوں میں تکرار الفاظ کی صنعت کا بھی کثرت سے استعمال کیا گیا ہے جو عطار کی خاص پہچان ہے۔

سچل نے نہ صرف کلاسیکی سندھی میں بلکہ شمالی بولی سرائیکی میں بھی شاعری کی ہے جو ملتانی [یعنی جنوبی پنجابی] سے بہت ملتی جلتی ہے اور صرف و نحو ر گرامر کے اعتبار سے خالص سندھی سے نمایاں طور پر مختلف ہے۔ انہوں نے اردو اور فارسی میں بھی شعر کہے ہیں اور ان کے مریدوں کے ہاں بھی زیادہ تر ویسی ہی لسانی ہمہ گیری نظر آتی ہے۔ سچل کی انتہائی پُر اثر اور غنائی شاعری اُن لوگوں کو بھی مست کر سکتی ہے جو اُن کی شاعری کے نفس مضمون یعنی بنیادی طور پر وحدۃ الوجود کے بے باکانہ اظہار سے متفق نہ بھی ہوں۔

سندھی ادب میں لوک کہانیوں کی ایسی متصوفانہ منظوم تعبیرات ملتی ہیں جن میں ہیروئن (اور ہمیشہ ہیروئن ہی، ہیرو کبھی نہیں، بالکل اسی طرح جیسے ہندوستان کے متصوفانہ ادب میں روح کو عورت دلہن یا محبت کرنے والی بیوی کی علامت سے ظاہر کیا جاتا ہے) صدمے اُٹھاتی ہے اور اپنے محبوب حقیقی کی تمنا کرتی ہے۔ ان منظومات میں دیہات کی زندگی کے سادہ مناظر شاعرانہ تخیل کی متصوفانہ بلند پروازیوں کے فوری پس منظر کا کام کرتے ہیں۔ اس شاعری میں (پنجابی شاعری میں بھی) صنعت "سہ حرفی" بھی بہت مقبول ہے۔ غزل جو فارسی اور اردو شاعری میں مشترک ہے سندھی میں ۱۹ویں صدی میں متعارف ہوئی اور اس میں اب تک انتہائی فارسی زدگی نظر آتی ہے۔

سچل نے اپنی ساری شاعری میں حلاج کی طرف جا بجا اشارے کیے ہیں اور اسی طرح یوسف (وفات ۱۸۵۳) اور روہڑی کے بیدل (وفات ۱۸۷۲) جیسے اُن کے مریدوں نے بھی اپنی شاعری میں حلاج کی طرف اشارے کیے ہیں۔ ہم نے بیشتر مثالیں ان ہی کے کلام سے لی ہیں۔ دوسرے مشہور کافی گو شعرا جنہوں نے منصور کی طرف اشارے کیے ہیں وہ ہیں : محمد حسین بیکس (وفات ۱۸۸۲)، خیر محمد جہانی (وفات ۱۸۷۷)، دریا خاں (وفات ۱۸۴۳)، موہن (وفات ۱۸۰۵)، مخدوم امین محمد (وفات ۱۸۸۶)، حسن بخش (وفات ۱۹۰۰)، مصری شاہ (وفات ۱۹۰۴)، منتھر (وفات ۱۹۳۸)، ولی محمد لغاری (وفات ۱۹۳۲)، محمد خطیان (وفات ۱۹۴۰) اور رکھیال شاہ (وفات ۱۹۴۰)۔ صاحب دینو (وفات ۱۷۸۴) جیسے کلاسیکی شعرا کے ہاں اور جدید لوک شاعری دونوں میں حلاج عشق اور اذیت کوشی سے وصل کی منزل تک پہنچنے کی ایک ناقابل تبدیل علامت ہیں۔

اگرچہ لوئی مسینوں نے کہا ہے کہ حلاج کا تصوف ہمہ اوستی عقیدے سے کوسوں دور تھا لیکن اُس کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ ”انا الحق“ کو ہمیشہ ہمہ اوستی ہی سے تعبیر کیا گیا تھا اور جن مصنفین نے سندھ میں مذہبی زندگی کے بارے میں لکھا ہے اُن کی رائے بھی یہ ہے کہ وہ فلسفہ ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) کے سچے نمائندے ہیں جو نہ معلوم کب سے وادی سندھ میں جاری رہا ہے۔ رچرڈ برٹن نے کہا ہے ”سندھ میں کوئی بات اس سے زیادہ قابل ذکر نہیں ہے کہ یہاں اتنی بڑی تعداد میں بزرگ ہستیوں نے جنم لیا اور لوگوں میں بہت بڑی حد تک تھوڑی بہت ترمیمات یا ردوبدل کے ساتھ ہمہ اوستی فکر کی صورتیں پھیلی ہوئی ہیں۔“ آج کے ایک سندھی مصنف کا خیال ہے کہ ”سندھی مزاج نے تصوف کا اس حد تک اثر قبول کیا ہے کہ پوری مشرقی دنیا میں کوئی بھی ملک سندھ کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ جو رب العالمین کی مخلوقات کو وحدت کی آنکھ سے دیکھنا جانتے تھے اُن لوگوں نے ایک ہی جنبش قلم سے دیندار اور کافر یا مسلمان اور ہندو کے تمام اختلافات ختم کر دیے۔“ اس طرح یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان بے شمار ہندو عالموں نے جنہوں نے وادی سندھ میں تصوف کی تاریخ میں اختصاص حاصل کیا ہے تصوف کی وحدۃ الوجودی تعبیر پر کیوں توجہ مرکوز کی ہے اور

ہندوئیت (جو اُن کے خیال میں ویدانتی فلسفے پر مبنی ہے) اور اسلام کی مشترک بنیاد کو کیوں اہمیت دی ہے۔ ایک معروف ہندو مصنف لال گر بخشانی کے الفاظ میں "بایزید نے ہمہ اوستی تصور کا پودا لگایا اور منصور حلاج نے اسے اپنے خون سے سینچا اور اسے قد آور درخت بنادیا۔"

لیکن اس مصنف (لال گر بخشانی) نے جس طرح شاہ لطیف کے رسالو کی شرح کی ہے ایچ ٹی سور لے نے اُس پر بجا اعتراض کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: "گر بخشانی نے جس طور پر (رسالو کو) سمجھا ہے اس میں ہندو ویدانت کے خیالات اور ایک قسم کی وجدانی معرفت (Theosophy) کی آفاقیت کا رنگ ہے جو رسالو کے اسلامی تصوف سے بالکل الگ ہے۔ . . اسی طرح پنجابی صوفی شاعری کی جو ہندوانہ تعبیر کی گئی ہے (ایل رام کرشنن) اُس پر جے ڈبلیو فیوک نے اعتراض کیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ سندھ کی متصوفانہ شاعری میں وحدۃ الوجودی تصور کم و بیش بے باکانہ انداز سے سرایت کیے ہوئے ہے لیکن یہ اسلامی بنیادوں قائم ہے اور اگرچہ اس میں یوگیوں کی رسوم کی طرف اشارے ہیں لیکن تمام خیالات کا سلسلہ قرآن اور حدیث سے ملا ہوا ہے۔ سندھی نظموں میں یہ رجحان شدت سے نظر آتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ قرآن اور حدیث کے اقتباسات کو جمع کیا جائے، متصوفانہ خیالات کا اظہار کرنے کے لیے ابتدا اِن ہی سے کی جائے اور ان کے ساتھ بایزید کے قول سبحانی سے لے کر حلاج کے انا الحق تک کے شطحاتی اقوال بھی اس میں شامل کردیے جائیں۔ ان سے پہلے عطار کی شاعری میں بھی ایسے اقوال نظر آتے ہیں جن کی متصوفانہ تعبیرات کی گئی ہیں۔

ایسی قرآنی آیات نسبتاً کم ہیں جو ہمہ اوستی یا اوتار کے تصور (Incarnationism) (جو مثلاً سچل اور ان کے مریدوں کا تھا) کی مدافعت میں پیش کی جاسکیں۔ اس سلسلے میں سورۃ ۵۰ کی ۱۶ویں آیت: "اور ہم اُس کی رگ جان سے بھی زیادہ اُس کے قریب ہیں" کا حوالہ اکثر دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ سورۃ ۵۱ آیت ۲۱ "بہت سی نشانیاں ہیں اور خود تمہاری ذات میں بھی، تو کیا تم کو دکھائی نہیں دیتیں" اور سورۃ ۲ آیت ۱۴۷ "اور تم جدھر بھی رُخ کرو وہ موجود ہے" اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کی جاتی ہیں کہ خدا ہر شے میں اور ہر جگہ موجود ہے۔

یہ بات تعجب کی ہے کہ سورۃ ۵ آیت ۵۹ جسے قدیم صوفی بزرگ اللہ اور بندے کے درمیان باہمی عشق کا ثبوت سمجھتے تھے کا حوالہ تقریباً نہ ہونے کے برابر نظر آتا ہے۔

احادیث کی ایک بڑی تعداد صوفیانہ روایت کا لازمی جزو رہی ہیں۔ مثلاً یہ حدیث کہ "خدا نے آدمی کو علیٰ صورتہ یعنی "اپنی شکل پر" پیدا کیا" جس نے ایک زمانے میں حلاج کے اصول "ھُوَ اھُوا" کی تشکیل میں اہم حصہ لیا تھا یا یہ حدیث کہ "انسان میرا راز ہے اور میں اُس کا راز ہوں" اور یہ حدیث قدسی "میں احمد بے میم ہوں" جس سے آدمی اور اللہ میں لازمی وحدت کا اشارہ نکلتا ہے۔ جیلی جیسے صوفیوں کے مطابق آدمی اور وحدت الٰہی کے درمیان تعلق کی چالیس (یعنی حرف میم کے اعداد کے برابر) منزلیں ہیں۔ پرانے اقوال جیسے "جس نے اپنے آپ کو جان لیا اُس نے اپنے رب کو جان لیا" یا "میں نے اپنے رب کو اپنے رب کے ذریعے جانا" یا "اُس (اللہ) نے اشیاء تخلیق کیں، اور وہ اُن کی روح ہے" (یا "وہ خود سب ہے") مسلمہ احادیث میں شامل ہیں۔ حلاج کا یہ قول کہ "میں حق ہوں" ہمیشہ ان قرآنی آیات اور احادیث کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ اس طرح شہید صوفی کو اُن لوگوں کی روحانی کہکشاں میں شمار کیا جاتا ہے جنہوں نے صوفیانہ تعبیر کے مطابق پیغمبر کی طرح ہمہ وجود کی وحدت کو پالیا ہے۔

شاہ عبداللطیف کی صوفیانہ فکر میں اذیت کوشی کا خیال غالب ہے۔ قدیم صوفیاء کی طرح اذیت کوشی کی منزہ کرنے کی قوت کو محسوس کرکے انہوں نے اپنے مرکزی نسوانی کرداروں کو ایسی روح کی مثال بنادیا ہے جو اس دنیا کے دشوار گزار صحراؤں یا دُکھ کے سمندر سے گزر کر معشوق حقیقی سے وصل کی راہ پر گامزن ہے۔ اس اعتبار سے شاہ لطیف اُس اصلی حلاجی تصوف سے بہت قریب ہیں جو عطار کے قصے میں مختصر طور پر موجود ہے :

> حلاج سے لوگوں نے پوچھا : عشق کیا ہے؟ اُس نے جواب دیا: تم آج اور کل اور پرسوں دیکھ لوگے؟۔ اس دن اُس کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ ڈالے گئے، اگلے دن اُسے سولی پر لٹکا دیا گیا اور تیسرے دن اُس کی راکھ کو ہوا میں اُڑا دیا گیا۔

رسالو کے ابتدائی ابواب میں شاہ لطیف نے بڑی وضاحت سے سچے عاشقوں کے دُکھ

بیان کیے ہیں جن کے دوران آخرکار خشک وزرد ہوتی ہوئی دار، عشق میں وصل کی ایک علامت بن جاتی ہے : "دار یا سولی پہلے تو عاشقوں کا زیور ہوتی ہے... عاشقوں کے لیے لازم ہے کہ اُن میں مار ڈالے جانے کا عزم ہو... اور پھر یہی دار عاشقوں کے لیے بستر عروسی بن جاتی ہے۔"

اس طرح کا ایک موازنہ کبیر نے بھی کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ سولی اس کے لیے آرام دہ بستر بن گئی ہے۔

یمن کلیان میں شاہ لطیف نے سولی کی علامت پھر استعمال کی ہے۔ عشق کے میدان میں سولی پر سر کر دینے کا مطلب ہے صحت پا جانا۔ عین القضاۃ کا بھی ایک ایسا ہی شعر ملتا ہے جس کا مطلب ہے "جان یار پر، تن دار پر۔"

ان ہی صوفی بزرگ نے حلاج کا ایک قول نقل کیا ہے کہ عاشق کی طلب کی انتہائی تکمیل اُس وقت ہوتی ہے جب وہ جلّاد کے ہاتھ میں تلوار دیکھتا ہے اور کہتا ہے "اپنی تلوار لہراتے ہوئے وہ کتنا حسین نظر آتا ہے" یہ بات عام طور پر سب جانتے ہیں کہ مشرق کی صوفیانہ شاعری میں معشوق کی ستم شعاری ایسا موضوع ہے جس کی بہت شرح کی جا چکی ہے۔ شاہ لطیف نے اپنے وجدانی اشعار میں اپنے یارِ حقیقی کے ستم اُٹھانے سے حاصل ہونے والی خوشی کے بیان میں کہیں کمی نہیں کی ہے :

"اپنی تلوار کو کند کر لے تا کہ میں زیادہ دیر تک اسے اپنی گردن پر محسوس کر سکوں۔

نچل بھی کہتا ہے : جب میں یہ کہتا ہوں کہ میں حق ہوں...

تو اپنے یار کے ہاتھوں کا تصور کر کے اپنے آپ کو مار لیتا ہوں

شاہ لطیف نے سُر ماڈھوری میں غریب سسوئی کے اپنے معشوق کی تلاش میں ویرانے میں بھٹکتے پھرنے کے بیان میں دار کی علامت کو پھر استعمال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

تو درختوں پر چڑھ جائے گا، گِدھوں کا کھاجا بننے کے لیے...

سسوئی دار پر چڑھ گئی ہے...

مطلب یہ کہ اسے آخرکار موت کے ذریعے وصل نصیب ہوا کیونکہ منصور یعنی

"فاتح" بننے کے لیے دار پر چڑھنا شرط ہے (لفظوں کا یہ کھیل صرف سندھی شاعروں نے ہی نہیں بلکہ شاہ لطیف کے ایک پنجابی ہم عصر بُلھے شاہ نے بھی کیا ہے۔)

قرونِ اولیٰ کی اسلامی دینداری پر موت اور روزِ حساب کا شدید خوف غالب تھا۔ موت کے بارے میں متقی مسلمانوں کے مختلف رویّوں کو امام غزالی کی احیاء العلوم الدین میں نہایت حسن و خوبی سے پیش کیا گیا ہے۔ تصوف کی کلاسیکی کتابوں میں یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ فطری خوف کے مقابلے میں موت کی طلب کا رجحان ترقی کرتا گیا، اس لیے کہ یہ سمجھا جانے لگا کہ "موت وہ پُل ہے جو عاشق کو معشوقِ حقیقی کی طرف لے جاتا ہے۔" یہ رجحان حلاج کی شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔

"یارو، مجھے مار ڈالو کیونکہ مار دیے جانے ہی میں میری زندگی ہے۔" یہ ہے وہ غزل جس کی مولانا رومی نے کئی دفعہ توضیح کی ہے اور جسے پھر سچل نے بھی اپنایا :

"اے عاشق، شہادت قبول کر، اور فنا کا بھی خیال کر

اے صادق الولا!

'حقیقت میں میرے مار دیے جانے میں ہی"۔۔۔ کے اشارے کو سن"

اور وہ اپنے فارسی دیوان میں یوں کہتا ہے :

"جو کوئی حلاج کے لباس میں آتا۔ ہے

اُسے 'میرے مار دیے جانے' سے ابدی زندگی مل جاتی ہے۔"

صدیوں سے تمام عظیم عاشقانِ الٰہی کا یہ مقصد رہا ہے کہ خدا کے حُسنِ ابدی کے تصور میں جان دے دیں۔

"موت جس سے دنیا اتنی ڈرتی ہے وہ تو میری خوشی ہے

کب مروں گا میں اور کب "اُس" کے تصور میں مستغرق ہوں گا جو سب سے بڑی راحت ہے؟"

یہ کبیر کا سوال ہے اور سندھی شاعروں نے دار پر موت کے پیکر کو بے شمار مرتبہ استعمال کیا ہے کیونکہ جیسا کہ سچل کہتا ہے "عاشق کی جگہ دار پر ہے" اور وہ دنیا والوں سے پوچھتا

ہے:

تو ابھی تک اپنے نفس سے آگے نہیں بڑھا ہے
شجر دار پر نہیں چڑھا ہے
مرنے سے پہلے تو نے اپنے آپ کو نہیں مارا
پھر تجھے عاشق کیسے کہا جائے
پھر تو کیسے کہہ سکتا ہے کہ میں حق ہوں!

عاشقوں کا رُخ ہر گھڑی دار کی طرف رہتا ہے کیونکہ یہی وہ شعلہ ہے، یعنی شعلہ عشق، جس نے منصور کو پھانسی پر چڑھایا ہے۔ بودل فقیر نے کہا ہے کہ عشق کی یہی عجیب پُر اسرار باتیں ہیں کہ عاشق صادق کو دار پر چڑھنا پڑتا ہے:

"وہ جنہیں عاشقوں کا نام دیا جاتا ہے
وہ رات دن رو رو کر گزارتے ہیں اور دار کا طواف کرتے جاتے ہیں
اور شراب عشق سے مست ہو کر قتل گاہ کی طرف کھنچے چلے جاتے ہیں"

کبھی کبھی "میں حق ہوں" کا دعوا عاشقوں کے مصلوب ہونے کا سبب بتایا جاتا ہے۔ حلاج کے خلاف ایک الزام "افشا السّر" یعنی اُس راز کو کھول دینے کا تھا جسے عام لوگوں سے پردے میں رہنا چاہیے تھا: موت نتیجہ ہے عشق اور وصل کے راز کے اتابر ملاذ کر کا

"میں نے کہا کہ میں حق ہوں، جسم کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے
میں نے حق کی ساری پُر اسرار باتیں پڑھ لی ہیں
میں نے اپنی زندگی اور روح کو قربان کر دیا ہے"

شاعر کبھی بھی اس بات کو دُہرانے سے نہیں تھکتے کہ راہِ منصور مشکل ہے اور یہ کہ آدمی کو مرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ لیکن سولی بہر حال "عشق کے آستانِ بلند" کی ایک علامت بن جاتی ہے۔ حقیقت میں یہ دار کوئی عارضی مقام نہیں ہے بلکہ

"ازلی میثاق کے وقت ہی سے عاشق دار پر چڑھتے رہے ہیں"

اس طرح اسے عشق کرنے والوں کے لیے مناسب مقام کہا جا سکتا ہے۔ "سر دار پر

چڑھادو"... پچل کی ایک غزل کی ٹیپ ہے اور یہ بات بے وجہ نہیں ہے کہ شجر دار کا مقابلہ منبر سے کیا جاتا ہے جہاں سے واعظ، مبلغین اور علماء لوگوں کو اخلاق اور تقلیدی طورِ زندگی اور ظلم وجہالت کی وجہ سے عشاق کی صلیب پر چڑھانے کی تعلیم دیتے ہیں... یہ سلسلہ اسلامی ادب میں کم از کم مولانا رومی کے زمانے سے مقبول ہے اور ہندوستان میں غالب کے شعر کی صورت میں ضرب المثل بن گیا ہے :

آں راز کہ در سینہ نہانست نہ وعظ ست

بردار تواں گفت وبہ منبر نتواں گفت

(یعنی وہ راز جو سینے میں پوشیدہ ہے وہ وعظ نہیں ہے اُسے سولی پر ہی کہا جاسکتا ہے منبر پر نہیں)

دار کے مضمون کے سلسلے میں "بے سری" یعنی "بغیر سر کے ہونے" کا مضمون بھی ہے۔ عطار کے بیے سرنامہ سے اس کی نسبت ظاہر ہی ہے۔ سندھ میں اس سلسلے میں شاہ عنایت شہید کا نام بھی یاد رکھا جائے گا :

"اے یار تو نے سر دے دیا تو تو عاشق ہو گیا"

جب منصور نے اپنا سر دے دیا تو بخدا وہ حق ہو گیا

بے سر ہو جانے کا مطلب یہ بھی ہے کہ آدمی اپنے نفس کو گم کر دے، بلند ترین تجربہ حاصل کرنے کے لیے اس دُنیوی زندگی کو تج دے۔ تبھی تو بیدل کہتا ہے :

"میں حق ہوں" کہنے کی کیفیت 'بے سری' ہی کی کیفیت ہے اور صرف

وہ لوگ جو منصور کی طرح بے سر اور بے پر کے چلتے ہیں

انہوں ہی نے استعاروں کی شکل میں حق کا راز پایا ہے

عشق میں سر کی قربانی دینے کی سب سے مشہور مثال شاہ لطیف کے سُر سورٹھی میں ملتی ہے اُس موقع پر جب مُغنّیہ کا نغمۂ شیریں سُن کر بادشاہ اپنے سر کو قربان کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

وہ جن کا تعلق منصور سے تھا، وہ گردنیں کاٹ دی گئیں۔

شمِل نے تو حلاجی روایت میں فارسی کے اس مشہور مضمون کو بھی شامل کر لیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ عاشق کا سر معشوق حقیقی کی زلفِ پُر نم کے چوگان کے لیے ایک گیند کا حکم رکھتا ہے... وہ جنھوں نے الوہیت کا نعرہ بلند کیا ہے انھوں نے اپنے سروں کو اس میدان [عشق] کی گیندوں کی طرح کر لیا ہے۔

یہ تحقیق شدہ بات ہے کہ حلاج کی وفات کے بعد ان کے دوست شبلی نے خدا سے پوچھا کہ "تو کب تک اپنے عاشقوں کو مارتا رہے گا؟" جواب یہ ملا کہ "جن کو میں مارتا ہوں اُن کا خوں بہا مجھ پر واجب ہے اور میں [یا "میرا حسن"] ان کا خوں بہا ہوں۔"... یہ وہ روایت ہے جو سندھ کے صوفیوں میں مشہور ہے (صوفیوں کے حلقے میں یہ واقعی بہت پھیلی ہوئی تھی)۔ چنانچہ جب عبدالرحیم گرہوری (وفات ۱۷۷۸) نے یہ پوچھا کہ حقیقت محمدیہ تک رسائی کیسے ہو تو ۱۸ویں صدی کے نقشبندی صوفی محمد زماں نے یہ شعر پڑھ دیا:

جو عشق میں مرتے ہیں وہ کبھی نہیں مرتے

"جنھیں میں نے مارا ہے میں اُن کا خوں بہا ہوں"

گرہوری نے بعد میں اس شعر کو ایک اور طرح سمجھا۔ اُنھیں قریب کے گاؤں میں شِو جی کا ایک بُت توڑنے پر مار دیا گیا۔ گویا اُن کے عشق کا طریقہ یہ تھا۔

شاہ لطیف نے سسوئی کی کہانی میں یہ لفظ دو مرتبہ استعمال کیا ہے: ایک مرتبہ (سُر حسینی میں) جب سسوئی مرنے کا فیصلہ کر لیتی ہے تاکہ معشوق حقیقی اُس کا خوں بہا بن جائے اور وہ شجر دار پر چڑھ جانے کا ارادہ کر لیتی ہے۔ دوسرے موقع پر بھی حلاّج کی طرف صاف اشارہ ہے (سُر سسوئی)

راجکمار آری کے آنگن میں خنجر اور مقتل

جو راہ میں مر گئے اُن کا خوں بہا معشوق حقیقی ہے

اس پہلے مصرع میں غالباً حلاج کی رباعی (ندیمی...) کی طرف اشارہ ہے

... اور جب ساغر کا دور چلا تو اُس نے وہ خنجر اور چمڑے کی پٹی طلب کی جو گردن زدنی میں کام آتی ہے۔

یہ وہ شعر ہے جس کی گونج سندھی شاعری میں اکثر سنائی دیتی ہے۔

شاہ لطیف کے کلام میں حلاج نہ صرف اذیت کوش عاشق ہے بلکہ وہ اُس الوہی حق کی بھی علامت ہے جو ہر مخلوق میں موجود ہے :

"پانی، مٹی، ندی سے بس ایک نعرہ!
درخت جھاڑی سے بس ایک پکار! اناالحق
تمام اشیاء درد کی اہل ہو گئی ہیں
سب کے سب ہزاروں منصور ہیں... اُن میں سے تم کس کس کو سولی پر چڑھاؤ گے؟"

رسالو میں آگے کہا گیا ہے :

"ہر جگہ یار کا لفظ ہے، ہر جگہ معشوق حقیقی کا وجود ہے
تمام ملک منصوروں سے اُبل رہا ہے۔
اُن میں سے کتنوں کو تم موت کے گھاٹ اُتارو گے؟"

یہ شعر اصلاً کس کا ہے؟ اس میں شبہ کی گنجائش ہے۔ اسے محمد زماں سے بھی منسوب کیا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی اصل کا سُراغ نامعلوم ہے۔ لیکن اس کا دوسرا حصہ بطور کہاوت آج بھی رائج ہے۔ یہ اس احساس کا ایک عمدہ ترین شاعرانہ اظہار ہے کہ الوہیت کی چنگاری ہر جگہ مستور ہے اور اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے لیے بے قرار ہے۔ صوفی کے سامنے تخلیق کا پردہ شفاف ہو جاتا ہے لیکن قانون کا پابند قاضی نعرہ 'اناالحق' کو، جسے لوگ سُنتے ہیں، اس آدمی کا کفر سمجھتا ہے۔

شاہ لطیف نے ایک اور بہت مشہور شعر کو اپنایا ہے جو خود حلاج سے منسوب ہے اور فارسی میں بھی اس کی توضیح کی گئی ہے۔ یہ شعر اصلاً شیطان کی الم نصیبی پر کہا گیا تھا جو نو تخلیق آدم کے سامنے جھکنے یا نہ جھکنے کے معاملے میں حکم الٰہی اور مشیتِ الٰہی کے درمیان بے بس تھا :

خدا نے اُس کے ہاتھ اس کی گردن کے پیچھے باندھ کر اُسے سمندر میں ڈال دیا اور اُس سے کہا "دیکھو تمہارا دامن نہ بھیگے۔"

یہ وہ شعر ہے جو مورخ ابن خلکان (وفات ۱۲۸۲) کے خیال میں خود حلاج کی تقدیر

کے مناسب حال ہے۔ شاہ لطیف نے اسے سندھی ترجمے میں سُر اسا میں نقل کیا ہے۔ (یمن کلیان)۔ انہوں نے ایک چھوٹے سے جملے میں اِس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "شیطان عاشق صادق ہے" جس پر تصوف میں بار بار بحث ہو چکی ہے۔

ہو سکتا ہے کہ سمندر کی علامت (جس میں غریب عاشق کو ڈالا جا رہا ہے) نے کسی حد تک اس پیرایۂ اظہار کو متاثر کیا ہو جو سندھی صوفی بار بار استعمال کرتے ہیں... یعنی "موجِ منصور۔" اس میں شک نہیں کہ یہاں بنیادی خیال ہمہ اوستی تصوف کا ہے جس میں ہمہ گیر اور ہمہ بردار الوہی وجود کی مثال اتھاہ سمندر سے دی جاتی ہے جس میں سے انفرادی روحیں جھاگ یا موجوں کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہیں اور پھر اُسی میں کھو جاتی ہیں۔ وحدت نامہ میں سچل کہتا ہے:

"بحرِ وحدت کے بیچ میں سے تو بھی موج کی طرح چلا جا...... انا الحق کی آواز سناتا ہوا۔ یہ مت سمجھ کہ تو ایک قطرہ ہے، تجھے تو سمندر بھی کہا جا سکتا ہے!"

اور بیدل بھی یہی کہتا ہے: بحرِ وحدت سے منصوری موجیں مستقل اٹھتی رہتی ہیں۔

یہ ہے وہ موجِ منصوری جو جوش میں آتی ہے اور دوئی کے تخیل کو ہٹاتی ہے۔ ہاں، حلاّج کی کیفیت واقعی "بحرِ ناپیدا کنار" کی ہے۔ وہ ایسی موج ہے جس میں وحدت کا نام لینے کی جرأت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ شہید صوفی [حلاج] جس نے اپنے آپ کو بغیر کسی شرط کے عشق الٰہی کی آواز پر آزادانہ چھوڑ دیا تھا، اپنی تمام روحانی کیفیتوں میں عاشق کا مکمل نمونہ بن جاتا ہے۔

"طریق منصوری ہی اصل طریق ہے۔ باقی تمام سرسری تخیل ہے۔"

آدمی کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وہ ازل ہی سے منصور کی طرح شرابِ عشق سے مست ہے:

منصور سولی پر چڑھ گیا... انا الحق کہتا ہوا
اُسی لمحے سے میں اس نشے کی تلاش میں ہوں

وہ خالصۃً سائنسی علم اور دینیاتی استدلال کے خلاف جدوجہد میں مصروف عاشق کی مثال بھی ہے۔ فوری مذہبی تجربے (پیغمبرانہ یا صوفیانہ) اور کتابی روایت پسندی کے درمیان کبھی نہ ختم ہونے والی کشمکش جو اسلامی متصوفانہ ادب کا ایک عام پسندیدہ موضوع ہے وہ اس شعر میں حلاج اور مفتی یا مُلّا کی شبیہوں میں سامنے آتی ہے:

محفل انبساط میں اہل علم بازی مار رہے ہیں
مگر عدالتِ عشق میں منصور کے قول کا انتظار ہے

یہاں ایک طرف حلاج کا آرزومندانہ عشق ہے اور دوسری طرف مُلّاؤں کا غرور و تمکنت جن کی دلچسپی صرف اس میں ہے کہ بس کنز اور قدوری (جو روایتی دینیاتی کتابیں ہیں جنہیں مدرسوں میں پڑھایا جاتا تھا اور جن کو کم از کم ۱۶ویں صدی سے سندھ کے صوفی تضحیک کا نشانہ بناتے رہے ہیں) کا مطالعہ و تفسیر کرتے رہیں:

مستی تو منصوریت سے آئی
کنز اور قدوری مٹ گئیں

سالک کو یہ تنبیہہ کی گئی ہے:

"تو نے جو کچھ پڑھا ہے اُسے بھول جا
بس یہ کلمہ یاد رکھ... اناالحق!
صرف و نحو کو چھوڑ، حقیقت سے یکجان ہو جا! ..."

لیکن اگر وحدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو حلاج اور ملاؤں کے درمیان جو کشمکش ہے وہ بھی وحدت میں مٹ جائے گی اور وحدت کی خوشبو سے ملا بھی آخر کار منصور بن جائیں گے۔" لیکن منصور یعنی "فاتح" کا مرتبہ آسانی سے حاصل نہیں ہوتا... اس کے لیے اذیت کوشی اور ایثار و قربانی کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی لیے منصور کا نام اکثر مرد یعنی مرد خدا کی تعریف کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ مجلس منصور میں کہا گیا ہے کہ سولی پر چڑھ جانا مرد خدا ہی کا حصہ ہے۔ غازی وہی ہے جو شرابِ وحدت چڑھا جانے کے بعد میدان عشق میں خوشی خوشی اپنا سر دار پر رکھ دیتا ہے...

سندھ کا ایک قدیم لادین فارسی شاعر کہتا ہے :

بلند مقصد کے ساتھ آدمی حق [خدا] کے راستے پر چل سکتا ہے۔

منصورِ پھانسی پر پکار اُٹھا "میں حق ہوں"

عطار نے کہا ہے کہ کسی نے حلاج کو اُس کے جانے کے بعد خواب میں دیکھا، سر نہ تھا لیکن جام ہاتھ میں تھا۔۔۔ سر لے لینے کے بعد ہی بادشاہ [خدا] شراب عطا کرتا ہے۔ فارسی اور سندھی شاعری میں یہ "شرابِ منصور" ایک عام مضمون بن گیا ہے۔ جب عطار کہتا ہے : "اگر لوگوں نے وہ شراب پی ہوتی جو حلاج نے پی تھی تو ہزاروں لاکھوں بوڑھے اور جوان سولی پر چڑھ چکے ہوتے۔"

سچل بھی اسی خیال کے پیش نظر کہتا ہے :

میں ازل ہی سے نشے میں ہوں

مجھ پر میں شراب منصور کا اثر ہے

سچل کا پسندیدہ اسلوب یہ ہے کہ وہ اسے "خاص خمار" کہتا ہے۔۔۔ یہی خمار انسان سے "انا الحق" کا نعرہ بلند کرا دیتا ہے۔ شاعری اِسے حروف آتشیں میں بیان کرتے نہیں تھکتی:

"شراب عشق کا وہ نشہ جو رنگ اور بے رنگی کو ملا دیتا ہے۔"

اسے آب حیات" بھی کہا جا سکتا ہے جو عاشق کو منصور جیسا ہی نشہ ودیعت کرتا ہے جس سے اشارہ یہ ہے کہ آب حیات تاریکی میں پایا جاتا ہے اور صرف سخت اذیت کوشی ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس قصے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ منصور رقص کرتا ہوا دار کی طرف گیا سچل کہتا ہے کہ "اس نشے سے عشاق رقص کرنے لگتے ہیں اور 'انا الحق' (میں حق ہوں) کا نعرہ بلند کرتے ہیں کیونکہ یہ "جام عشق" عاشقوں کو یقینی طور پر خشک وزرد چوب یعنی دار کی طرف لے جاتا ہے جس پر وہ خوشی خوشی چڑھ جاتے ہیں۔

یہ زیادہ تر عشق حقیقی ہی کا اثر ہوتا ہے جسے شراب کی نشہ آور طاقت سے مماثل کہا جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں حسنِ حقیقی کو شاذ ہی یہ الزام دیا جاتا ہے کہ وہ شہید صوفی کو وحدت کی شراب پلاتا ہے۔ حُسن کی کارکردگی کو تو بیدل نے خوب چمکا کر پیش کیا ہے۔ وہ

حُسن کی ہر صورت میں پرستش کرتے تھے، چاہے وہ کوئی ہندو لڑکا ہو یا کوئی قاضی۔ شاعروں نے شرابِ آرزو کا ذکر بھی کیا ہے جو انسانوں کو منصور کے مرتبے تک پہنچا دیتی ہے۔ اس کا درست ترین اظہار شرابِ وحدت، جامِ وحدت یا جامِ وصل کے الفاظ سے ہو سکتا ہے۔ بیدل کہتا ہے :

بیدل تو نے میخانۂ عشق سے جامِ وصل پیا ہے
تو مخمور ہے تجھے منصور کہا جائے

لیکن جیسا کہ بیدل ہی نے کہا ہے یہ ایک چھوٹا سا جامِ اذیت بھی ہے۔ یہاں 'چھوٹا سا' کہا گیا ہے۔ یہ اکثر سندھی میں اشارہ ہوتا ہے کسی ایسی شے کی طرف جو کہنے والے کو عزیز ہوتی ہے، اور سچے حلاجی رجحان کے مطابق عدم کے میخانے کے جامِ شہادت کی طرف اشارہ بھی ہے جسے عاشق کو پینے کے لیے کہا جاتا ہے۔

خدا اور بندے کے وصال کے تجربے کی اعلیٰ ترین مسرت کے اظہار کے لیے نشے یا خمار کا استعارہ تمام مذہبوں میں عام ہے اور شراب کا مضمون (شراب، شرابی اور ساقی ایک ہی بات ہے) اسلامی تصوف میں کم از کم بایزید بسطامی سے لے کر متصوفانہ شاعری کی تمام اصناف میں مقبول ہے۔ مثلاً ابن الفرید (وفات ۱۲۳۵) کی مشہور عربی خمریات اور فارسی شعرا کے بے شمار شراب سے متعلق اشعار کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ حلاجی موضوع کے سلسلے میں شراب کے لفظ کے استعمال کی وجہ سے ایک طرف تو متصوفانہ سرشاری یعنی بے خودی، ''بے سری'' کی روایتی علامت ہے اور دوسری طرف غالباً اس کا تعلق مذکورہ بالا قصے سے اور اس کے ذریعے ''ندیمی'' والی مشہور رباعی سے ہے جس میں ستمگر یار اپنے عاشق کو مخمور کر کے مار دیتا ہے۔ عطار خود کہتا ہے :

> اپنے نفس سے وہ اتنے بے خود ہو گئے کہ وحدت کی وادی میں اُن میں سے ایک ''اناالحق'' سے مدہوش ہو گیا اور دوسرا ''سبحانی'' (کے دریا) میں ڈوب گیا۔

''بے خودی'' یعنی اپنے وجودِ خاص کی گمشدگی دراصل ایک نئے فوق انسانی شعور سے

آشنائی کا نام ہے۔ بیدل کہتا ہے : منصوریت کے جام سے پیو اور پھر اپنے نفس کے بغیر پینے والوں کی محفل میں آؤ۔" اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ جو منصور کی کیفیت کا اعتراف کرتے ہیں، وہ خود غرضی اور خود نفسی سے پاک ہو جاتے ہیں۔ اس راز کو جان کر وہ پوری برادری کے "سردار" بن جاتے ہیں اور دار کی طرف چل پڑتے ہیں :

حلاج کا مرتبہ بلند ہے... یہ تمہیں تب معلوم ہو گا جب تم (خود غرضی، خود نفسی سے) پاک ہو جاؤ گے۔

سچل کے پر دادا صاحب دینو، جن کی شاعری میں حلاج کے کئی حوالے آئے ہیں، نے پہلے ہی کہا تھا کہ وہ لوگ جنہوں نے وجود ربانی کی یاد میں اپنے وجود کو گم کر دیا ہے اور اپنے دل میں 'یار' کو بسا لیا ہے اُنہیں حلاج کی سی کیفیت کا نشہ مل گیا۔ خود سچل نے کئی مرتبہ اس حقیقت کا بیان کیا ہے کہ کلمۂ انا الحق تک صرف بے خودی ہی کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ اُن لوگوں کے لیے جو اس مرتبے تک پہنچ جاتے ہیں یہ رسمی ہدایات و احکام غیر ضروری ہو جاتے ہیں :

جو اپنا وجود ہی باقی نہیں رکھتے وہ 'انا الحق' کے راز پر عمل کرنے سے قعود و رکوع و سجود بھی نہیں کرتے گویا خدا بن کر پھر آدمی کے فرائض کیوں انجام دیں؟

وہ لوگ جو نفس سے محفوظ ہو جاتے ہیں سچل اُن کو شہسوار کہتا ہے۔ یہ وہ طرز بیان ہے جو اکثر اُن کے لیے استعمال ہوتا ہے جو دار پر چڑھ جاتے ہیں۔ اپنی ایک فارسی غزل میں بہت جوش سے وہ کہتا ہے :

چونکہ تم نفس سے آزاد ہو گئے ہو تو 'انا الحق' کا نعرہ لگاؤ
تم نے ساحر کے پتلے کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے ہیں تو 'انا الحق' کا نعرہ لگاؤ
خاک سے اور آب سے، ہوا سے اور آگ سے
تم ان سب سے گزر چکے ہو تو 'انا الحق' کا نعرہ لگاؤ

ایک اور لفظ ہے جسے سندھی صوفیوں نے بار بار استعمال کیا ہے... "منصوری دم" یعنی منصور کا لفظ یا نعرہ، جسے اعلیٰ ترین عرفان کا اظہار سمجھا جاتا ہے:

"علم وحدت کی تحصیل کے دوران

اصل انسان منصور کی صدا بلند کرتے ہیں۔"

یہ ان لوگوں کا لفظ ہے جو عام لوگوں سے بلند ہوتے ہیں جنہیں خود حلاج نے مویشیوں سے تعبیر کیا ہے :

"بہرے اور گونگے" ہونے کی خموشی.. کلام سے محروم.. لیکن

جب "انا الحق" کا راز سمجھ میں آنے لگا تو خواہی نخواہی نعرہ بلند ہونے لگا۔

سچل جس نے اس آخری مصرع میں برملا 'انا الحق' کا نعرہ بلند کیا ہے پیر اور مرید کے ایک مکالمے میں حلاج کا نعرہ بلند کرتا ہے :

اُس نے کہا : حلاج نے نعرہ بلند کیا تھا، تم اسے دوبارہ بلند کرو

میں نے کہا : آپ صحیح فرماتے ہیں آقا، آپ صحیح فرماتے ہیں

سچل نے بھی اور بیدل نے بھی اس لفظ کو بار بار دُہرایا ہے۔ اسے وہ کبھی کبھی محض "مولائی" (میرے آقا کا کلام) یا "دم خدائی" (الوہیت کا کلام) یا روح ربانی کا کلام بھی کہہ دیتے ہیں۔

یا اور زیادہ شاعرانہ کیفیت میں وہ اور ان کے مرید انا الحق کو وہ گیت کہہ دیتے ہیں جو عاشق ازل ہی سے گاتے رہے ہیں۔' (شکارپور کے بودل فقیر)

حلاج کے اس مشہور قول کو نقارے کی آواز سے خواہ مخواہ تشبیہ نہیں دی گئی ہے۔ نقارہ بجا کر اعلان کرنے سے مراد ہے "برملا اعلان کرنا" اور حلاج کے صوفی احباب کی نظر میں حلاج کا سب سے بڑا قصور یہ تھا کہ انہوں نے عشقیہ وحدت کا سب سے بڑا راز کھول دیا۔ اسی وجہ سے سچل کہتا ہے :

میں نے دنیا میں منصور کا ڈنکا بجادیا...

اگر سر اُڑ جائے تو اور اچھی بات ہے... سر تو دینا ہی چاہیے۔

وہ شاعر جس کی دعا کا وظیفہ "انا الحق" ہو وہ گویا بادشاہی کا ڈنکا بلکہ الوہیت کا ڈنکا بجانے

میں فخر محسوس کرتا ہے۔ تصوف میں علامتیت کی یکسانی ایک اہم بات ہے۔ جدید تر کی شاعر آصف خالد چلیبی نے بھی یہی اسلوب اختیار کیا ہے :

مجھے نہ رنگ کی ضرورت ہے نہ بے رنگی کی...

بڑا نقارہ بجاؤ...

ساری آوازیں ایک ہی آواز میں گھل جاتی ہیں...

منصور، منصوررررر...

وحدتی کیفیت کے لیے 'بے رنگی' کے لفظ کا استعمال سندھی صوفیوں نے کثرت سے کیا ہے۔

کبھی کبھی یہ نقارہ سب سے بڑا ہوتا ہے... نقارہ (نگاڑا) جس سے وحدت کا اعلان ہوتا ہے جو ترقی کرتے کرتے 'نوبتِ انا الحق' کا اظہار بن جاتا ہے۔ 'نوبت' وہ موسیقی ہے جو شہزادوں اور بادشاہوں کے دروازوں پر بجائی جاتی ہے۔ حلاج کا نعرہ وہ سنگیت ہے جو عشق، عاشق اور معشوق کے متحد ہو جانے کا اعلان کرتا ہے۔

"بے خودی" یعنی بے نفسی کی کیفیت اپنے وجود سے گزر جانے یا وحدۃ الوجودی اصطلاح میں اپنے ہی وجود کی نفی، صوفی کے لیے "اثبات" یعنی خدا کے اثباتی اقرار کی ابتدائی منزل ہے۔ یہ حقیقت کہ مُسلم عقیدے کا کلمۂ اعلان نفی یعنی "لا الٰہ" (کوئی خُدا نہیں) سے شروع ہو کر تصدیق یعنی "الا اللہ" (سوائے اللہ کے) کی طرف جاتا ہے مسلم علمائے دین اور صوفیاء کے لیے یکساں فیضان کا لازوال سرچشمہ رہا ہے۔ اس سیدھے سادے جملے کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں۔ ابتدائی تصوف کے بغدادی مکتبِ فکر میں توحید کے اَسرار پر غور کرنے کا ایک مخصوص رجحان تھا۔ وحدۃ الوجودی رجحان کے صوفیوں کے مطابق متقی کا مطلب تھا سوائے خدا کے ہر چیز سے انکار۔ اس طرح صوفی کا بلند ترین مقصد یہ تھا کہ وہ یہ سمجھ لے کہ اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں، صرف خدا ہی موجود ہے۔ شاہ لطیف کہتے ہیں :

تیغِ لا اُٹھا اور اپنے شرِ نفس پر مار

راسخ العقیدگی نے اس تعبیر کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اس حقیقت پر زور دیا ہے کہ

کلمے میں کہا گیا ہے سوائے خدا کے اور کوئی نہیں۔ یہ نہیں کہا گیا کہ سوائے خدا کے کوئی موجود نہیں جیسا کہ تصوف اس کی تعبیر کرتا ہے۔

صوفیاء اور شعراء نے 'نفی' اور 'سوائے' کے درمیان جدلیاتی رشتے پر بہت غور کیا ہے:

گمراہ ہونے میں رہنمائی ہے، سیاہی میں سفید روشنی
اے سچل انکار کو اقرار میں بدل دے !

سچل اور اس کے مریدوں کے لیے تو 'انا الحق' سب سے بڑا اقرار یا تصدیق ہے۔ اپنی ایک سرائیکی نظم کے ٹیپ کے بند میں بیدل کہتا ہے : "بلند بانگ کہہ دے 'انا الحق'! اور اس طرح حق کی اصل کا اقرار کر۔" اس طرح 'انا الحق' کو سچی مسلمانیت کے اصلی اظہار سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اپنی ایک نظم فرائض صوفیہ میں بیدل نے اس مضمون پر بہت سے شعر لکھے ہیں اور اپنے سامعین کو تنبیہ کی ہے، "الا اللہ" کا اقرار کرو جیسا کہ حلاج نے کیا ہے۔ "الا اللہ" کی تصدیق کرو، اُس کا شک چھوڑو جو خدا کے ساتھ کسی کو شریک کرتا ہے "انا الحق" کہہ کر اپنی مسلمانیت کی تکمیل کرو!

یہ جتانے کی ضرورت نہیں کہ سندھی شاعروں نے بھی اپنے سے پہلے ایران یا اور جگہوں کے شعراء کی طرح اسلامی تاریخ میں اُن عاشقوں کی مثالیں تلاش کی ہیں جنھوں نے اپنے وحدتی تجربے کا بیان کیا ہے۔ ہم اس مضمون میں پہلے کہہ چکے ہیں کہ وہ کس طرح اپنے وحدۃ الوجودی تصورات کو ثابت کرنے کے لیے قرآن اور حدیث سے اقتباسات کا انتخاب کر لیتے تھے۔ جب وہ حلاج یا ان کے کلمہ انا الحق کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا رشتہ پہلے کے صوفیوں سے ملا دیتے ہیں، زیادہ تر بایزید اور ان کے قول 'سبحانی' یعنی 'میری شان' سے۔ اولیا سے متعلق قدیم عربی سوانحی ادب اور کلاسیکی فارسی شاعری میں ان دونوں کا ذکر ساتھ ساتھ آتا ہے۔ سندھی شاعر اکثر ان دونوں کے ناموں کے ساتھ خود عطار (جنھوں نے اپنے بیے سرنامہ میں "میں خدا ہوں" لکھا تھا اور جنھیں ایک روایت کے مطابق ۱۲۲۰ میں نیشاپور کے محاصرے میں مار دیا گیا تھا) اور مولانا رومی کے روحانی رفیق اور پیر شمس تبریزی کا نام بھی جوڑ دیتے ہیں

جن سے شطحیاتی کلمہ "اُسجُدونی" یعنی "مجھے سجدہ کرو" منسوب ہے۔ ایک جملہ جو اس سلسلے میں کئی مرتبہ نقل کیا جاتا ہے وہ ہے "قُم باذنی" یعنی "میرے حکم سے اُٹھ جا"۔ اس کے مختلف ماخذ بتائے گئے ہیں۔ ان شخصیات کے علاوہ جن کے نام اکثر و بیشتر استعمال ہوتے رہے ہیں کبھی کبھی حلاج کے صوفی پیر جنید (جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کہا تھا "سوائے خدا کے اور کچھ نہیں") یا (حلاج) کے دوست شبلی کا نام بھی جوڑ دیا جاتا ہے۔

یہ عشاق الٰہی جنہوں نے رازِ وحدت کا اعلان کیا، جنہیں عشق نے اظہار پر مجبور کر دیا اور جنہوں نے ہر ذرّے میں حُسن الٰہی کا جلوہ دیکھا وہی ہیں جنہوں نے سب سے زیادہ تکلیف بھی اُٹھائی ہے۔ شاہ لطیف نے سچے عاشقوں کی تکلیف اور درد کا ڈرامائی انداز میں ذکر کیا ہے۔ پھر سچل نے بھی بے شمار اشعار میں ان کا بیان کیا ہے جو قربان کر دیے گئے، روحانی جنگ میں مار دیے گئے یا زخمی کر دیے گئے، اُن لوگوں کے ہاتھوں جو اُس عشق کو نہیں سمجھ سکے جس نے اُن سے یہ کہلوایا کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں۔ حلاج نے خود کہا تھا "وہ جس نے عشق کے راز کو جان لیا اُسے اپنے خون سے وضو کرنا ضروری ہے۔" اور وہ روایت جو اس کلمے کی یادگار ہے اب اُن لوگوں کے نام یاد دلاتی ہے جنہوں نے اذیت کوشی کے ذریعے سچے عشق کو جانا ہے۔ سچل کی ایک پُر شکوہ نظم کی ابتدا یہ ہے :

"وہ جن کو تیرے حُسن نے مار ڈالا ہے اور جو دار پر چڑھنے کے لیے تیار ہیں۔"

اس نظم میں اُس نے مستی بھرے اشعار میں اُن دار پر چڑھنے والوں کی تعریف کی ہے جو ہر جگہ حد سے زیادہ تکلیف و اذیت میں انا الحق کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں۔

ایک حدیث کے مطابق سب سے زیادہ تکلیف پیغمبر اُٹھاتے ہیں۔ اُن کے بعد اولیاء، اور اُن کے بعد دوسرے لوگ۔ اسی لیے عام طور پر جب شہیدوں کا ذکر آتا ہے تو سب سے پہلے اُن پیغمبروں کا ذکر آتا ہے جن کا ذکر قرآن شریف میں کیا گیا ہے، مثلاً حضرت موسیٰؑ کا جنہوں نے اللہ سے کہا کہ مجھے اپنا دیدار کرا دیجیے تو ارشاد ہوا کہ تم مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتے۔ (سورہ ۷ آیت ۱۳۹) حضرت ابراہیمؑ کا جنہیں آگ میں ڈالا گیا اور طوفان میں گھرے ہوئے حضرت نوحؑ کا، وغیرہ۔ اور جس طرح حلاج کے سولی پر چڑھائے جانے کے بعد شبلی

نے اللہ سے پوچھا تھا کہ "اے اللہ تو کب تک اپنے عاشقوں کو مارتا رہے گا" اسی طرح سچل بے باکانہ کہتا ہے :

خوش آمدید، خوش آمدید... تو مجھے کس جگہ لے جائے گا
تو پھر ایک سر کاٹے گا
سرمد کو تو نے ٹھوکر لگاکر مار ڈالا
تو منصور کو پھانسی تک لے آیا، شیخ عطار کا سر کٹواڈالا

اب تو یہاں راہ نکال رہا ہے
تو نے زکریا کو آرے سے چروادیا، یوسف کو کنوئیں میں ڈلوادیا
تو نے شمس کو ملاؤں کے ہاتھوں مروادیا، تو عاشقوں کو اذیت دیتا ہے۔
تو نے صنعان کو برہمن کا جنیو بندھوادیا، تو نے بلھے شاہ کو قتل کرادیا، (۱) جعفر کو سمندر میں ڈبوادیا...
تو نے بلاول کو مصیبت میں مبتلا رکھا،
عنایت کو میدانِ کارزار میں مروادیا، اور کرمل کو سزادے دی...

شاہ عنایت شہید کو خدا کی ستم گری کی ایک مثال بتایا جاتا ہے جو اپنے عاشقوں کو متوالا بناکر مار دیتا ہے۔ سچل نے رباعی گو سرمد شہید کی طرح جن لوگوں کے نام گنوائے ہیں اُن میں کوئی محمد عاقل بھی ہیں جنہوں نے اپنا ہندو نام ایکی داس یعنی 'ایک کا غلام' رکھ لیا تھا اور کہتے ہیں کہ اُنہوں نے بھی حلاج کی طرح دعوے کیے ہیں: (۲)

منصور، سرمد، شمس... سب تیرے کوچے میں قربان ہوئے۔

---

(۱) ماخذ کے مطابق بلھے شاہ مارے نہیں گئے تھے۔ شمل۔

(۲) ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ شہید عاشقوں کے ان سلسلوں میں دو اشخاص کے نام کبھی نہیں لیے جاتے حالانکہ وہ ہندوستان میں ضرور معروف رہے ہوں گے: ایک سہروردی مقتول (وفات ۱۱۹۱) اور دوسرے عین القضاۃ ہمدانی (وفات ۱۱۳۲)۔ ہمدانی کا تو کلام بھی سندھ میں بہت زیادہ پڑھا جاتا تھا۔

ایک نام جو حلاج کے نام کے ساتھ اکثر لیا جاتا ہے وہ ہے شیخ صَنعان کا جنھیں عشق نے ایک سُوروں کے گلّے میں پھنسادیا۔ بیدل کہتا ہے :

جب خواہش شب خون مارتی ہے
صنعان کافر کا پٹکا باندھ لیتا ہے
منصور پھانسی پر چڑھ جاتا ہے

صوفیوں میں اور جگہ بھی اس قسم کی شاعری بہت مقبول رہی ہے اور اس میں بر صغیر میں پنجاب کے صوفی بُلھے شاہ کی ایسی حسرت انگیز نظمیں سب سے زیادہ نمایاں ہیں جن میں وہ خدا پر یہ اتہام دھرتے ہیں کہ عشاق کا خون بہانا تو اس کی عادت ہے۔ ان عشاق میں اُن ناموں کے علاوہ جو سچل نے گنوائے ہیں بُلھے شاہ نے ہندوستان کی لوک کہانیوں کی ہیروئنوں مثلاً ہیر اور سسوئی کے ناموں کا بھی اضافہ کر دیا جو صحراؤں میں ماری ماری پھریں اور جان دے دی۔ ان میں سوہنی کا نام بھی شامل کر دیا گیا جو دریائے سندھ میں ڈوب گئی۔ اور لوگوں نے کلاسیکی عاشقوں یعنی یوسف زلیخا اور مجنوں لیلیٰ کا بھی ان میں شمار کیا ہے۔ ان تمام نظموں میں اکثر و بیشتر حلاج کا ذکر آتا ہے اور اس کا نام ایک طرح بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

عاشقوں کو سزا دیے جانے کی وَجہ یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے وحدت کا کھلم کھلا اظہار کر دیا :

اے خدائے برتر! مجھے حلاج کی سی کیفیت عطا کر دے
سچل کو سمجھا دے، اُسے پورا راز سُنا دے!

اب مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ صوفیوں کے ذاتی رجحانات کی وجہ سے نعرۂ انا الحق کی جو مختلف صدیوں میں مختلف تعبیریں ہوتی رہی ہیں، سندھی شاعروں نے اس کی کیا تعبیریں کی ہے۔

ایک طرف تو جیسا کہ پہلے بھی اشارۃً کہا گیا یہ اپنے نفس کو تج دینے کے بعد خدا کی وحدت کی تصدیق ہے جیسا کہ غلام حیدر اپنے مُریدوں سے تنبیہاً کہتے ہیں۔ یہ زبردست بے خودی کا نعرہ ہو سکتا ہے جس میں عاشق اور معشوق ایک دوسرے سے الگ نہیں رہتے اور ہمارے

شاعروں نے اکثر اُس راز کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ اکیلا عاشق ہی نہیں ہوتا جو انا الحق کہتا ہے بلکہ یہ خود عشق (حقیقی) ہوتا ہے کیونکہ "عشق خدا ہے"، مسیحی معنوں میں نہیں بلکہ حلاجی تعبیر والے معنی میں جس کے مطابق خدا کی اصل روح، اس میں متحرک اور فعال اصول، عشق، یعنی پُر جوش محبت ہے (ترکی صوفیوں میں بھی میں نے کلمے کے الفاظ میں یہ تنوّع دیکھا ہے **لاَ اِلٰهَ اِلاَّ العَشق** یعنی کوئی خدا نہیں سوائے عشق کے) اور اس عشق کا اظہار عظیم عاشقوں میں ہوتا ہے اور یہ اُن کے منہ سے کہلواتا ہے 'میں صداقتِ ربانی ہوں۔"

بہر حال، ایک اور طرح بھی ان مشہور الفاظ کی شرح کی جاسکتی ہے : یہ اُس نفسِ حقیقی کے تجربے سے بھی ظاہر ہو سکتا ہے جو انسانی صورتوں کے پیچھے چھپا رہتا ہے۔ سچل جس نے بہت سے اشعار میں مکمل بے خودی کی تعریف کی ہے اپنے ایک فارسی شعر میں کہتا ہے :

اگر تجھے اپنے نفس (حقیقی) کے راز کا پتہ چل جائے
تو تو بے خوف و خطر 'انا الحق' کا نعرہ بلند کر دے گا۔

ایک حدیث (جس نے خود کو جان لیا، اُس نے خدا کو جان لیا) کے مطابق اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس طرح انسان کے دل کی گہرائیوں میں اُترنا اور روح جو ایک دل نواز میزبان ہے کو پہچان لینا آدمی کو منصور جیسا بنا دے گا۔ بہت سی سندھی نظموں میں یہ منقولہ حدیث ایک اور مبینہ حدیث کے طور پر بھی سامنے آتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "میں نے اپنے رب کو اپنے رب کے ذریعے جانا۔" اس بات کے پیش نظر یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ہندو علماء 'انا الحق' کو اُپنشد کے اَہَم برہماسمی کا جواب یا مثل کیوں سمجھتے ہیں اور یہ وہ تعبیر ہے جو قدیم یورپی ادب میں بھی کچھ کم عام نہیں ہے۔ سچل اپنی ایک پیاری سی نازک نظم میں کہتا ہے :

یار تو دل میں ہے، معشوق تو دل میں ہے
تو بے کار بازار میں بھاگا پھرتا ہے، بلبل تو ترے گلشنِ جسم ہی میں موجود ہے

اور یہ کہ

عشاق 'انا الحق' کا صدہا کیفیتوں میں اقرار کرتے ہیں
عاشق اور معشوق (حقیقی) کا تشخص محسوس کر لینے کے بعد صوفی کے لیے کلمہ 'انا

الحق' کے معنی ہو جاتے ہیں "اکیلا رمجرد رہنا" اور منصور اس میں سے غائب ہو جاتا ہے۔" بچل اپنی ایک شاندار نظم میں خدا سے خطاب کرتا ہے :

تو پکارتا ہے کہ میں حق ہوں اور ساری دنیا حیران ہو جاتی ہے

تو خود اپنا راز عیاں کر دیتا ہے؛ اے میرے یار، تو نے منصور کا نام کیوں مشہور کر دیا

خدا حلاج میں سے بولا اور ایک مرتبہ جلتی جھاڑی میں سے بھی، اور عطار نے پہلے ہی کہا تھا :

اُس (خدا) نے خود منصور کی زبان کے نعرہ بلند کیا تھا 'انا الحق' اور پھر خود ہی سولی پر چڑھا تھا۔۔۔

یہ وہ خیال ہے جو ایک خاص طرح کے شاعرانہ اظہار کا نقطہ آغاز ہے۔ اور یہ اظہار اُن صوفیوں میں مقبول رہا ہے جنہوں نے خدا کو بیان کرنے کی کوشش میں نہ بتائے جا سکنے والے راز سے قریب تر ہونے کے لیے تکرار الفاظ کے طویل سلسلوں کا استعمال کیا ہے۔

وحدتِ مطلق رنگارنگ صورتوں میں چھپی ہوئی ہے اور وقت گزرنے کے ساتھ احمد [یعنی محمد] اور شمس اور عطار بن جاتی ہے لیکن صوفی کی آنکھ بے صورت معشوق (حقیقی) کو ہر جلوے میں دیکھ لیتی ہے۔۔۔ جب سرمد کو سولی پر چڑھانے کے لیے لے جایا گیا تو انہوں نے معشوق حقیقی کا ایک جلوہ جلاد ہی کی صورت میں دیکھ لیا کیونکہ خدا منصف اور قیدی دونوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بچل کہتا ہے :

"آقا منصور کے پاؤں میں زنجیر تھی، لوگ اس نظارے کو دیکھنے کے لیے جمع ہو گئے تھے معمون (کذا) چلا گیا تھا اور یہ حکم دے گیا تھا نعرہ بلند کرنے والے کو مار ڈالو!

اے مفتیو! سنو، جو نعرہ بلند کر رہا تھا وہ تو خدا ہی تھا! اُنہوں نے رسّی کھینچنے میں جلدی کی۔ یہی عاشقوں کا ثبوت ہے۔ قاضیوں نے اُس کے سر پر پتھر مارے۔ قاضی اور مفتی ہیں کہاں۔۔۔ ہر جگہ تو خود خدا ہی خدا ہے۔۔۔ یہ ساری بات تو خود اُسی نے بنائی، ملّاؤں پر تو جھوٹا الزام لگ گیا!"

سچل نے یہ خیال اپنے سیکڑوں اشعار میں دُہرایا ہے اور ان میں "اب... تب" یا "یہاں... وہاں" یا "جب... جہاں" کی تکرار کی ہے:

کبھی تو تو، قاضی بن جاتا ہے، کرسی پر بیٹھ کر نامنصفانہ سزا سُناتا ہے
یعنی منصور کو پھانسی پر چڑھانے کی اور پھر تو منصور بن جاتا ہے...
وہی انا الحق کا نعرہ تیرا راز ہے جسے تو دُنیا پر ظاہر کردیتا ہے!

یار (خدا) بحر ناپید اکنار سے سیکڑوں صورتوں میں موجوں کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور "موسیٰ اور فرعون... منصور اور ملاّ... احمد بے میم (یعنی "احد" "واحد") اور ہنومان..." کا ایک ہی سر چشمہ ہے۔ بیدل وادی سندھ کے ساتھی صوفیوں کی طرح یہ کہتا ہے:

وہ مذہبی کتاب پیش کرتا ہے اور لوگوں کو دکھا دیتا ہے کہ گناہ اور اس کی پاداش کیا ہے
اور وہ انا الحق کہہ کر دوئی کا پردہ پھر اُٹھا دیتا ہے۔

اُس نے تصوف میں بائیس شعروں میں ایک چھوٹا سا ظہور نامہ (ظہور کی کتاب) لکھا ہے "انا الحق" کے آہنگ میں جس میں اس نے دکھایا ہے کہ خدا ہی ہر صورت میں اپنا جلوہ دکھاتا ہے۔

ایک مرتبہ سارے وجود کو وحدت مان لینے کے بعد صوفی اپنے آپ کو منصور وملاّ اور مسلمان اور کافر دونوں محسوس کرنے لگتا ہے کیونکہ جیسا کہ سچل کہتا ہے "فرعون اور منصور کا مقام ایک ہے۔" بلاشبہ یہ کتاب الطواسین کے اس مشہور منظر کی طرف اشارہ ہے جس میں حلاج، فرعون اور شیطان مقابل ہیں اور ان میں سے کوئی اپنی برتری کے دعوے کو چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ چاہے حلاج کا "انا الحق" کا دعوا ہو یا فرعون کا دعوائے خداوندی یا شیطان کا سجود آدم سے انکار۔ مولانا روم نے مثنوی کے ایک مشہور شعر میں منصور کی "میں" اور فرعون کی "میں" کا مقابلہ کیا ہے... سچل اور اس کے پیرو دونوں کو ملا دیتے ہیں کیونکہ "وادیِ وحدت" میں مذہب اور کفر میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ بیدل کہتا ہے:

تسبیح اور جائے نماز کو چھوڑ دے
منصوری عظمت کا مقصد بہت بلند ہے!

اس نے اپنے وحدت نامہ کے طویل حصوں میں اس خیال کو مبسوط طور پر پھر دُہرایا ہے:

جنہوں نے حلاج کے احوال، رازِ ربوبیہ، کو سمجھ لیا ہے ان میں حقیقت اور اس کے مظاہر ایک وحدت میں شامل ہوگئے ہیں۔

احسن کہتا ہے کہ عشق عظمت یا مذہبی قانون کو نہیں جانتا اور مذاہب اور اقوام میں حدبندیاں تسلیم نہیں کرتا؛ عاشق ''انا الحق'' کا اقرار کرکے اور سولی پر چڑھ جانے کے لیے تیار ہو کر 'لا کونی' یعنی مذہبی بندھنوں سے آزاد ہو جاتا ہے۔ بیدل کی ایک نظم میں ٹیپ کا بند ہے:

وحدت پر یقین رکھنے والوں کے عقیدے میں ہندو اور مسلمان دونوں ایک ہیں۔

یہ وحدت سندھ میں اس حقیقت سے ظاہر ہے کہ ہندوؤں کی کثیر تعداد صوفی پیروں سے عقیدت رکھتی تھی اور انہوں نے مسلمانوں ہی کی طرح متصوفانہ شاعری کی ہے جس میں نعتیں بھی شامل ہیں۔ حلاج کا نعرۂ 'انا الحق' ان تمام صوفیوں کے لیے خوشی کا نعرہ ہے:

کبھی تو میں 'انا الحق' کا نعرہ لگاتا ہوں اور کبھی شکوے سے بھر جاتا ہوں۔

یہ مقام یا کیفیت یعنی وہ لمحہ جب ''آدمی رحیم ہو جاتا ہے'' بلند ترین روحانی مسرت کا ہوتا ہے۔

لیکن چونکہ اس بے باکانہ نعرے کے بعد فوراً ہی موت کی سزا ملتی ہے؛ اس لیے تصوف میں دار کی تعبیر طرح طرح کے اختراعی طریقوں سے کی جاتی رہی ہے بالکل اُسی طرح جیسے عیسائیت میں صلیب کی تعبیر گئی ہے: یعنی ''سولی پر چڑھ جانا'' ''جنت کی طرف ہی اٹھنا ہے'' اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ حلاج کو ان کے اپنے نام حسین سے پکارا جائے؛ اسی وجہ سے غالباً سارے عالمِ اسلام میں اُس کے والد کا نام منصور یعنی فاتح، عام طور پر زیادہ مقبول ہے۔

سندھ میں سب سے پہلے غالباً جہانگیر ہاشمی نے اس خیال کو پیش کیا ہے:

جب سے حلاج کے دل میں حق نے راہ پائی
دار و رسن معراج کے مرتبے کو پہنچ گئے

تقریباً نویں صدی سے 'معراج' یعنی پیغمبر کے جنت تک جانے کو صوفیانہ تجربے کی

ابتدائی شکل سمجھا جانے لگا جس میں آدمی بالکل اللہ کے سامنے آجاتا ہے۔ اسی سلسلے میں سچل کے ہاں حلاج اور معراج بطور قافیہ بھی آئے ہیں۔ حلاج کے قصے کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ یہ ایک معراج ہے اپنے نفس کو تیاگ کر وحدتِ ربانی کی تصدیق کرنے کی۔ سچل کے روحانی مرید بیدل کی طرح پنجاب میں بلّھے شاہ اس اسلوب سے واقف ہیں اور بیدل نے اپنے وحدت نامہ (شعر ١٦ تا ٢٠) میں لکھا ہے کہ دار تو عشق کا 'نوروز' ہے... یہ اشارہ ہے اس حقیقت کی طرف کہ حلاج کا قتل ایرانی سالِ نو کے پہلے دن ہوا تھا۔ اسی طرح معراج کی علامت بیدل کے فرائض صوفیہ میں استعمال ہوئی ہے جہاں سالک کو منصور کی طرح اللہ کا اقرار کرنے اور معراج کے امکان تک پہنچنے کی تنبیہ کی جاتی ہے۔ اس طرح وہ اپنے قول اور دار پر اپنی اذیت کی وجہ سے مبارک نظارے تک پہنچ جائے گا۔

جس وقت حلاج اپنا سر 'چوبِ خشک و زرد' یعنی سولی پر چڑھاتا ہے اُس کو معراج کے بلند ترین راز کا، پیغمبر کی حدیث 'لی مع اللہ'... (میرا اللہ سے ملنے کا وقت ہے) کا احساس ہو جاتا ہے اور یہ اشارہ ہے بندے اور اللہ کی فوری قربت کا جہاں جبرئیل بھی مداخلت نہیں کر سکتے، اور یہ لفظ ایک زمانے سے تصوف کے کلیدی لفظوں میں شامل ہے۔

یہ سب جانتے ہیں کہ منصور حلاج اور ان کی تقدیر کے حوالے صرف متصوفانہ ادب تک محدود نہیں ہیں۔ ترکی اور فارسی کی عام شاعری شہید صوفی (حلاج) کی طرف مخفی اشاروں کنایوں سے بھری پڑی ہے۔ مثال کے طور پر صرف ایک ہی شاعر کو لیجیے۔ مغل دربار کا بڑا شاعر صائب (وفات ١٦٧٧) جس کے ہاں حلاج کا نام کئی مرتبہ آیا ہے اور یہ شعر بھی اُن ہی کا ہے جس سے اُن کی طباعی ظاہر ہے:

جس طرح گلاب کا پھول شاخ میں سب سے اوپر اپنے آپ ہی کھِلتا ہے
اسی طرح عاشق کا سر سولی پر چڑھتا ہے

اور مرزا بیدل بھی "اُس بادۂ راز سے واقف ہیں جس سے حلاج کے وجود کا ظرف ٹوٹ گیا" اور "جس نے خود اپنا جام گلاب کے پھول کی طرح اپنے ہاتھ سے دے دیا۔"

سندھ میں ١٨ویں صدی کے عظیم عالم اور شاعر میر علی شیر قانع نے اپنی رندانہ فارسی

شاعری میں منصور کی طرف اشارے کیے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ "دار کا لفظ ہمارے سر درد کے لیے صندل کا کام کر سکتا ہے" اور اُن کے قول کے مطابق 'مُغنّی یہ نغمہ پردۂ تشکیک کو پھاڑ ڈالنے کے لیے چھیڑتا ہے اور اسے رندانہ رنگ دینے کی بات اتنی بڑھ جاتی ہے کہ معشوق کے گیسوؤں کے حلقے سولی کی رسی سے مماثل قرار دیئے جاسکتے ہیں...

قدیم صوبۂ سندھ جیسے نسبتاً چھوٹے سے علاقے میں متصوفانہ شاعری کی ان مختصر مثالوں سے کم سے کم یہ اندازہ تو ہو سکتا ہے، خواہ وہ صرف تعداد گنانے تک ہی محدود کیوں نہ ہو، کہ بعد کے تصوف میں حلاج کی علامت کی کتنی اہمیت ہے اور یہ سوچنا غلط ہوگا کہ اس قسم کی متصوفانہ شاعری وادی سندھ کے بعض حصوں میں پائی جاتی ہے : پنجابی لوک شاعری اور متصوفانہ ادب میں ایسی نمایاں مثالیں موجود ہیں جن میں حلاج اور ان کی تقدیر، اور سولی پر اُن کی موت کے حوالے پائے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ حلاج کی موت کے حوالے کبیر کی شاعری میں بھی موجود ہیں۔ ہجویری (وفات ۱۰۷۳ کے بعد) جو اُن اولین صوفیوں میں ہیں جو لاہور میں آکر مقیم ہوئے، انہوں نے اپنی مشہور کتاب کشف المحجوب کے علاوہ حلاج پر ایک الگ کتاب لکھی ہے جس سے برصغیر کے اس علاقے میں اس روایت کا تسلسل ثابت ہو جاتا ہے۔ پشتو ادب میں بھی حلاج کا نام مقبول ہے: فیلڈ نے حوالے بغیر عبدالرحمٰن کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے صوفیانہ موت کے بار آور نتائج کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

ہر وہ شخص جو منصور کی طرح مصلوب ہوتا ہے

اُس کی موت کے بعد اس کی صلیب ایک بار آور درخت بن جاتی ہے

مسلم بنگالی شاعری میں حلاج پر بے شمار اشعار ہوں گے... مسینوں نے نشاندہی کی ہے کہ مہرشی منصور کے نام سے حلاج پر ایک شاندار مدحیہ نظم موجود ہے۔

لیکن حلاج کے انا الحق کے قول کی وحدۃ الوجودی تعبیر کی وجہ سے اُسے راسخ العقیدہ اور اعتدال پسند صوفی حلقوں میں بھی ایسے خطرناک رجحانات کی علامت سمجھا جاتا ہے جو اسلام کے سادہ اور سخت عقیدے کے لئے خطرناک ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ جان لینا مناسب ہوگا کہ عبدالقدوس گنگوہی کے خانوادے کے ایک جدید چشتی پیر عبدالرشید گنگوہی کی نظر میں

منصور کے جیسے سر شاری میں خدااور بندے کی حدود کا خیال اور لحاظ نہیں رہتا اور جو حلاج کی زبان سے یہ کہلوالیتی ہے کہ "اے میرے یارو' مجھے مار ڈالا۔" وہ کہتے ہیں کہ یہ الفاظ کہتے وقت حلاج کی روحانی کیفیت 'حال' کی تھی یعنی وہ ایک عارضی اور غیر مستحکم کیفیت تھی، 'مقام' یعنی روحانی سفر کی کوئی حقیقی مستحکم منزل کی نہیں تھی۔ (جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا وحدت کا تجربہ محض لحاتی بہجت کی وجہ سے تھا، معروضی حقیقت کا اظہار نہیں تھا۔ یہی شیخ احمد سرہندی کے بعد سے شہودی صوفیہ کا نظریہ رہا ہے)۔ اس کے بعد عبدالرشید گنگوہی کہتے ہیں :

"تصوف کی تاریخ میں منصوری قول "انا الحق" ایک خوفناک اور تاریک باب بن گیا ہے۔ بے وقوف لوگوں نے اسے نقطہ تکمیل سمجھ لیا ہے اور خارجی چیزوں پر اس کا اطلاق کیا ہے اور وہ اصلی صوفیانہ کیفیت تک نہیں پہنچ سکے؛... جب صاحبانِ فہم نے اصلی صورت حال سمجھ لی تو انہوں نے اسے "صوفیانہ مقام" سے الگ کردیا (یعنی اسے "حال" کہہ کر اس کی صحیح تعبیر کی) اور اسے قابل معافی سمجھا۔ اگر یہ نقطہ تکمیل اور ایک حقیقی مستحکم مقام ہوتا تو پیغمبروں اور (حضرت محمدؐ کے) صحابی بھی "انا الحق" کا اعلان کردیتے، اور وحدۃ الوجود واضح طور پر یا اشارۃً مقدس کتابوں کے ذریعے ثابت ہو جاتا؛ بلکہ اس سے بھی زیادہ 'وحدت' کی اصطلاح اور کثرت کی نفی قرآن اور سنّت کا واضح حصہ ہوتا... اس لیے راقم کا خیال یہ ہے کہ "اس قسم کا سطحیاتی قول لوگوں میں عام نہیں کرنا چاہیے اور بقول شاہ ولی اللہ (وفات ۱۷۶۲) کسی کو بھی یہ نہیں چاہیے کہ خلوت کی بات کو جلوت کی بات بنائے۔

اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ حلاج کا قصہ... مختلف تعبیرات کی شکل میں.. ہند۔اسلامی افکار میں کتنی گہرائی تک پیوست ہے۔ یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ علامہ اقبال نے بھی حلاج کی علامت استعمال کی ہے اور اس کی تعبیر اپنے طور پر کی ہے۔ اقبال نے شہید صوفی کو اہم بر ھساسمی کا ایک مخصوص مُفسّر بتایا ہے۔ وہ منصور کو انسانی اور خدا کے درمیان ذاتی رشتے کا مفسّر اور خدا کی قوت اور عاشق کا ایک زندہ گواہ قرار دیتے ہیں جو اصلی حلاجی تصور کے بالکل مطابق ہے۔

مذاہب کے مورخوں کے لیے یہ بات دلچسپی کی باعث ہے کہ حلاج اور انہیں دار پر

چڑھائے جانے کے قصے اور بہت قدیم اساطیری نمونوں میں کچھ مماثلتیں نظر آتی ہیں مثلاً، مصلوب خدا کا تصوریا عیسیٰ کے مصلوب ہونے میں مشابہتیں ہیں۔ اسلام میں جس کی کوئی اپنی مخصوص دیومالا یا اساطیر نہیں ہے، حلاج کی شخصیت تقریباً اساطیری بن گئی ہے اور انہیں انسان کی عظیم روحانی طلب کی بنیادی مثال کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ خدا کی وہ تلاش جس کی پُراسراریت کبھی بھی حل نہیں ہوگی اور وہ زبردست عشق جسے موت کی تلاش ہوتی ہے اور وہ اُسے مل بھی جاتی ہے اور جسے شجر دار پر وہ وصل نصیب ہو جاتا ہے جو زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتا، حلاج کو ان سب کیفیتوں کی بھی علامت سمجھا جاتا ہے۔

ہمیں نہیں معلوم کہ کوئی ہزار سال پہلے ہندستان سے عموماً اور وادی سندھ سے خصوصاً حلاج کے سفر کے دوران ان پر کیا روحانی کیفیات وارد ہوئی تھیں۔ حلاج کے لیے کیا روحانی نتائج نکلے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ان کے سولی پر چڑھنے کے بعد ان کے نام اور شہرت کا جو سلسلہ اس ملک میں قائم ہوا ہے وہ اسلام کی دنیائے فکر میں ولولہ انگیز واقعات میں سے ایک ہے :

> منصور حلاج نے اپنے آپ کو راہ محبت میں قربان کر دیا لیکن ان کا قصہ اب تک ہر جگہ تازہ ہے۔

انا ماری شمل

ترجمہ : شیث محمد اسمٰعیل اعظمی

اوگست فشر (۱۸۶۵۔۱۹۴۹)

اوگست فشر سے پہلی ملاقات مجھے بہت اچھی طرح یاد ہے۔ یہ ملاقات غالباً ۱۹۴۲ میں دوسری عالمی جنگ کے دوران جرمن مستشرقین کی ایک کانفرنس میں ہوئی تھی۔ ملاقات تو اب ہوئی لیکن ان کے نام سے واقفیت تو انہیں دنوں سے تھی جب عربی سیکھنی شروع کی تھی وہ اب منحنی سے قد کے ۸۰ سالہ بزرگ تھے حالانکہ ان کی کالی آنکھوں میں اب بھی چمک تھی۔ چوڑی پیشانی سفید بالوں سے ڈھکی ہوئی تھی گفتگو میں عربی کتابوں کا تذکرہ بار بار آتا یا اپنے دوستوں کی کتابوں پر تنقید ہوتی زبان کے تیز طرار اور تنقید میں بہت بیباک تھے۔ ہم مستشرقین کے حلقہ میں نووارد و نومشن نوجوان تھے ہم تو بس انتہائی ادب اور خاموشی سے ان کی باتیں سن رہے تھے۔ ہم نے تو جتنی بھی عربی سیکھی تھی اور عربی ادب کے ذخیرہ سے جو کچھ بھی ہم کو مل سکا تھا وہ فشر کی مرتب کی ہوئی نحو کی کتاب کے اسباق مکمل کر لینے کا نتیجہ تھا یہ کتاب انہوں نے پروفیسر پرونو کی کتاب کی شرح کے طور پر لکھی تھی اور جرمنی میں عربی زبان وادب کے مطالبات کے اہم ماخذ کی حیثیت رکھتی تھی ۱۹۱۳ء میں اس کی پہلی اشاعت سے آج تک کتنے ہی طالب علموں کی زبانوں پر اس کے قصے اور حکایتیں ہیں اور اس کی فرہنگ سے لاتعداد طالب علموں نے استفادہ کیا ہے۔

اس زمانہ میں عربی نحو کے اس متبحر عالم کی بحثوں پر ہی ہمیں تعجب نہیں ہوتا تھا بلکہ ہم کو یہ بھی محسوس ہوتا تھا کہ وہ یورپ میں استشراق کے بانی فرانس کے "دی ساسی" (متوفی

۱۸۳۸ء) کی روح ان میں سرایت کر گئی ہے، اس مستشرق کے سب سے مشہور شاگرد پروفیسر لبرخت فلایشر (۱۸۰۱ - ۱۸۸۸ء) تھے جو لایبزج یونیورسٹی میں السنہ شرقیہ کے استاد تھے۔ یہ انہیں کی ذات تھی جس نے مشرقی زبانوں کے اس شعبہ کو عربی لسانیات اور بالخصوص عربی نحو کی تعلیم و تدریس کا مرکز بنا دیا تھا۔

ان کی توجہ زیادہ تر عربی نحو ہی کے مسائل پر رہتی تھی۔ وہ بڑے زبردست عالم اور نحو ولغت کے بڑے اعلیٰ درجہ کے محقق تھے۔ اگر ان کے دوست انہیں سب سے بڑا مستشرق اور یوروپ میں ان کے فرانسیسی استاد کی وفات کے بعد انہیں بابائے استشراق کہتے تھے تو وہ بلاشبہ اس کے مستحق تھے، عربی زبان وادب سے متعلق کتابوں کی تصحیح و تنقیح میں خواہ وہ کتابیں تاریخ سے متعلق ہوں یا ان کی حیثیت لغت اور قاموس کی ہو ان کی خدمات کا احاطہ ہمارے لیے بہت دشوار ہے لیکن اس کا افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اپنے بیشمار مفید حواشی اور اہم استدراکات کو انہوں نے کسی کتاب میں یکجا نہیں کیا۔ اس کے باوجود ان کا شمار ۱۹ویں صدی کے بڑے مستشرقین کے اساتذہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ ہفت اقلیم کے طلباان کے لکچر میں موجود ہوتے، ان کی حیثیت یورپ میں سائنٹفک انداز میں عربی کی تعلیم و تدریس کے ایک بے مثال ادارے کی تھی۔

اوگست فشر نے یہ تمام علم فلایشر کے ہاینرچ تھوربک نامی ایک شاگرد سے حاصل کیا جن کا انتقال اسی سال ہوا جس سال ان کے استاد فلایشر کی آنکھیں بند ہوئیں (۱۸۸۸ء)۔ لایبزج یونیورسٹی میں فلایشر کی جگہ پر اب اوگست فشر کا تقرر ہو گیا اور وہی ان کے علمی ترکے کے وارث ہوئے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فشر اپنی بہت ساری چیزوں میں اپنے بزرگ استاد کی طرح تھے۔ فلایشر پر ۱۹۳۰ء میں انہوں نے جو مضمون لکھا تھا اس کو بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان کا تحلیلی و تحقیقی انداز اپنے استاد ہی جیسا تھا۔ بغیر کسی سائنٹفک ثبوت کے وہ کسی نتیجے کی صحت کے قائل نہیں تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ مغربی زبانوں میں عربی اور ترکی سے ترجموں میں نحو ولغت کے اصول کو فراموش کرنے والوں پر تنقید کے معاملے میں بہت سخت تھے۔

اوگست فشر ۱۸۶۵ میں پیدا ہوئے۔ مشرقی زبانوں کو سیکھنے سے ان کا اصل مقصد توراۃ کا مطالعہ اور سامی زبانوں سے واقفیت حاصل کرنا تھا، پھر وہ ترکی اور عربی زبان کی تحصیل پر زیادہ توجہ دینے لگے، ماربرگ یونیورسٹی میں ایک تعلیمی سال انہوں نے مشہور مورخ ولہاؤزن (۱۸۴۴ ۔ ۱۹۱۸) کی شاگردی میں گزارا جن کی شہرت توراۃ کی تاریخی حیثیت و حقیقت پر تنقید کی وجہ سے تھی۔ دور جاہلیت اور صدر اسلام کی تاریخ پر ان کے تحقیقی مضامین تو بعد میں شائع ہوئے، خوارج اور بنو امیہ کی صحیح تاریخ پر آج تک انہیں کی کتابیں سب سے زیادہ مفید وکار آمد ہیں کیونکہ تاریخ اسلام کی تحقیق میں انہوں نے ایک نیا انداز اپنایا تھا، جس میں ان کو ملکہ حاصل تھا، تاریخی واقعات۔ ان پر اثرانداز ہونے والی شخصیات اور ان کے داخلی روابط کو سمجھنے کی انہیں خاص صلاحیت ودیعت ہوتی تھی۔

اسی لیے فشر نے اپنی نوجوانی ہی میں عربی میں ولہاؤزن کی شاگردی اختیار کرلی۔ اس کے تقریباً ۶۰ سال بعد ۱۹۴۶ میں جب میں ماربرگ یونیورسٹی میں ایک لکچرر کی حیثیت سے کام کررہی تھی تو انہوں نے مجھے ایک پوسٹ کارڈ بھیجا۔ اس میں انہوں نے لکھا کہ میں نے آپ کے شہر میں ایک تعلیمی سال ولہاؤزن کی شاگردی میں گزارا ہے لیکن کچھ ناگزیر اسباب کی بناپر یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکا۔ اصل میں وہ اپنا گھر بنوارہے تھے جس کی وجہ سے وہ اپنے لکچرس کی تیاری میں خاطر خواہ وقت نہیں دے پارہے تھے۔

۱۸۸۹ میں انہوں نے "ہالہ" یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی، ان کے مقالے کا عنوان "علم رجال" سے متعلق تھا۔ مقالہ دیکھ کر عربی زبان پر ان کے عبور کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ مقالہ قدیم تاریخی مآخذ سے ان کی واقفیت کا شاہد ہے اور ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کی اولین تحریر سے ہی ان کی تحقیقی کاوش کی عکاسی ہوتی ہے جس میں انہوں نے تلاش و تحقیق کا حق ادا کردیا ہے۔ معمولی معمولی غیر واضح اور مبہم الفاظ و تعبیر کے لیے انہوں نے مشرق و مغرب کے علمی خزانوں سے رجوع کیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ان کی شہرت ایک ایسے نقاد کی طرح ہوئی جو اپنے ہمعصر محققین کی غلطیوں اور غلط بیانیوں سے پردہ اٹھاتا تھا۔ پروفیسر جان

فک فلیشر پر اپنے یادگاری مضمون میں وہ یہ لکھنے میں حق بجانب تھے کہ فلیشر نے کبھی یہ دعوا نہیں کیا کہ وہ غلطیوں سے مبرا ہیں۔ وہ اپنے شاگردوں سے کہا کرتے تھے کہ کسی تحقیق سے پہلے انہیں اپنی لاعلمی کا اعتراف کرلینا چاہیے، نیز یہ کہ استشراق کی اولین شرط یہ ہے کہ آپ عربی زبان کی نحو و صرف سے بخوبی واقف ہوں اور لغوی اصطلاحات پر آپ کو عبور حاصل ہو۔

شہر ہالہ میں اپنی تعلیم مکمل کرتے ہی ۱۸۹۶ میں ان کا تقرر ادارہ السنہ شرقیہ میں ہو گیا۔ یہاں انہوں نے اپنی پوری توجہ عربی زبان کے مراکشی لب ولہجہ پر دینی شروع کی۔ وہ اس موضوع پر برلن میں کام کر چکے تھے۔ پھر اب مراکش آکر انہوں نے دوبارہ یہ سلسلہ شروع کیا۔ یہیں انہوں نے مراکش کی عربی شاعری کا ایک مجموعہ شایع کروایا۔ ان کا کہنا تھا کہ عربی فصحا کو سمجھنے کے لئے معاصر عربی لہجات کا علم بھی ضروری ہے، اس موضوع سے ان کا شغف مشہور تھا، مثال کے طور پر ان کا وہ مقالہ پیش کیا جاسکتا ہے جو انہوں نے مراکشی لہجے میں لفظ ''قِط (بلی) کے مختلف النوع اور مختلف الاصوات نام پیش کیے ہیں۔

۱۹۰۰ میں جرمن حکومت نے انہیں لائپزگ یونیورسٹی میں السنہ شرقیہ کے شعبہ کی سربراہی سے نوازا۔ ۱۹۴۹ میں اپنی وفات تک وہ اس منصب پر سرفراز رہے اور ایک بار پھر شعبہ نے فلایشر کے زمانہ کی شہرت اور مقبولیت حاصل کرلی، صرف نحو اور دیگر علمی مسائل میں جب بھی طلباء کو کسی دقت کا سامنا ہو تا فشر ان کی ہر اعانت کے لیے موجود ہوتے۔ اس دوران انہوں نے بڑے قابل قدر مضامین سپرد قلم کیے جیسے ان کا وہ مضمون جس میں مشہور شاعر امرءالقیس کے نام کی صحیح ادائیگی سے بحث کی گئی ہے یا عربی اشعار کے صحیح ترجمہ کے طریقہ پر روشنی ڈالی گئی ہے یا سورہ ''تبت'' کے نزول کا صحیح مقصد کیا ہے؟ یہ مضامین اپنے اختصار کے باوجود عرب روایات، تفسیر، ادب اور نحویوں کی تصنیفات پر انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فشر کے اہم کارناموں میں آنحضور اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں عرب قبائل کے لہجات کا تعین اور ان سے متعلق بحث و تحقیق بھی ہیں۔ اسی کے ساتھ قران کی تفسیر و تشریح اور تفہیم میں شعر الجاہلی سے واقفیت کی اہمیت پر ان کا اصرار بھی ہے اور سیر و مغازی اور

احادیث کی نثر اور اس کے لب ولہجہ کے علم تک رسائی بھی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انہوں نے فقہ اور صوفیا سے منسوب ادب کو وہ اہمیت نہیں دی ہے۔

یہ بات بڑے افسوس کی ہے کہ صرف ونحو سے اپنی دلچسپی کے باوجود ان موضوعات پر ان کی کوئی تصنیف نہیں ہے۔ مزید افسوس یہ کہ ان کی عمر نے وفا نہ کی ورنہ ان کی وہ قاموس مکمل ہو جاتی جس کے لیے انہوں نے ۴۰ سال تک محنت کی۔ وہ ۱۹۰۷ میں ہی اس کا اعلان کر چکے تھے اور تیسری صدی ہجری تک کی تصنیف شدہ کتابوں کو کھنگال چکے تھے۔ یہی نہیں بلکہ انہوں نے قدیم قاموسوں سے الگ ہٹ کر اپنی راہ نکالی تھی۔ Lane کی قاموس میں یہ الفاظ موجود ہیں، اپنی عمر کے آخری لمحات میں فشر کو اس قاموس کی فکر لگی رہی۔ خود حکومت مصر ان کو دعوت دے چکی تھی کہ وہ اس کی تیاری کے لیے ہر سال چند ماہ کے لیے قاہرہ آسکتے ہیں۔ وہ الفاظ کے اس مجموعے کو ۱۹۳۶ تک اپنے ساتھ لیے پھرتے رہے۔ ۱۹۳۹ میں جب انہوں نے آخری مرتبہ قاہرہ کو الوداع کہا تو یہ ذخیرہ الفاظ انہوں نے فواد عربی اکیڈمی کے سپرد کر دیا تھا۔ پھر دوسری عالمی جنگ کی وجہ سے اس کا کچھ پتہ نہ چلا کہ وہ ذخیرہ کیا ہوا۔ انہوں نے ایک دفعہ مجھے خط لکھا اور اپنی دلی تکلیف کا اظہار بھی کیا، لیکن کاش انہوں نے مصر کا ایک اور سفر کر لیا ہوتا کیونکہ اس اکیڈمی کے پاس ان کے ۳۶ ہزار کارڈ محفوظ تھے جن میں یہ خزانہ موجود تھا۔ چنانچہ ۱۹۵۰ میں یہ بقیات قاہرہ سے شائع بھی ہوئے۔

فشر عربی لغت ولسانیات کے عالم ہونے کے ساتھ ساتھ ترکی زبان وادب پر بھی دسترس رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ترکی شاعر محمد امین کے اشعار کے ترجمے شایع کیے۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے ۱۹۳۰ میں ''ترکی میں اصلاحی تحریک'' کے نام سے ایک کتابچہ بھی شائع کیا تھا۔ اس کتابچے میں انہوں نے ترکی کے وزیر اعظم سعید حلیم پاشا (۱۸۶۳ تا ۱۹۲۱) کے ایک خط کا ترجمہ بھی شائع کیا تھا جو ۱۹۱۸ میں خلافت عثمانیہ کے خاتمہ کے وقت حلیم پاشا نے محمد امین کو لکھا تھا۔ ''اسلاملا شمق'' نامی یہ خط مسلمانوں کی روحانی زندگی اور افکار اسلامی کی تجدید کے امکانات پر روشنی ڈالتا ہے۔ اسی طرح اس خط میں فشر نے ترکی بیداری کے رہنما اور مشہور

ماہر سماجیات ضیا گو کلپ کے کچھ اشعار کے بھی ترجے کیے۔اسی طرح انہوں نے عبدالحق حامد کے اشعار کے بھی ترجے کیے جنہیں وہ اس وقت کے اہم ترین ترکی شاعر کی حیثیت دیتے تھے۔ فشر نے اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ وہ ہالینڈ کے مشہور مستشرق ہور گرونیہ کے ہم خیال ہیں کہ آج مسلمان مبلغین اور علماء کو اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ یہ بات قاری کے لیے دلچسپی سے خالی نہیں ہوگی کہ فشر کی یہ کتاب عالم اسلام میں تجدید واجتہاد کے یکہ و تنہا علمبردار محمد اقبال کے لیے چراغ راہ ثابت ہوئی، اقبال اور فشر کی باہمی خط و کتابت بھی رہی۔ یہی نہیں بلکہ اقبال نے اپنے ایک ترکی دوست اور مشہور مورخ خلیل حامد (جامعہ استنبول) کو مشورہ دیا کہ وہ فشر جیسے عظیم مستشرق سے ضرور ملیں۔ اقبال نے فشر کے بہت سارے افکار و نظریات کو اپنایا ہے جس کے نمونے ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اقبال نے کہیں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

فشر کی اس کتاب میں ان کے علمی ترجموں کے ساتھ ساتھ ہماری دلچسپی کا ایک اور موضوع بھی ہے اور وہ ہے تصوف کی تاریخ اور صوفی مآخذ سے ان کی دلچسپی۔ فشر دوسری عالمی جنگ کے دوران بھی ترکی ادب کے مطالعہ میں مشغول رہے چنانچہ انہوں نے جرمن مستشرقین کی انجمن کے ترجمان میں ترکی شاعر عبدالحق حامد (متوفی ۱۹۳۷) کے اشعار کے ترجے شائع کیے۔ اسی عرصہ میں انہوں نے عبدالحق حامد کا ایک ڈرامہ بھی ''الاشباح'' کے نام سے شایع کیا۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فشر اپنی کبر سنی اور عالمی جنگ سے پیدا شدہ مسائل کا شکار ہوتے ہوئے بھی مشکل اور گنجلک قدیم عربی کتابوں کے مطالعے میں مشغول رہے جیسے انہوں نے ۱۹۴۲ میں ابوالعلاء المعری کی کتاب الفصول والغایات پر ایک مضمون شائع کیا، معری کی یہ کتاب اپنی ژولیدہ بیانی کی وجہ سے معروف ہے۔ بعض ناقدوں نے تو یہاں تک کہا کہ معری نے یہ کتاب قرآن کے جواب کے طور پر تصنیف کی۔ فشر نے اس غلط فہمی اور غلط بیانی کو دور کرنا چاہا ہے اور وہ بھی معری ہی کے الفاظ سے جس کے لیے انہوں نے معری کے رسالۃ

الغفران سے وہ اقتباسات پیش کیے ہیں جو ابن راوندی اور اس کی کتاب الدامغ سے متعلق ہیں۔

فشر نے کہا ہے کہ معرّی کے بارے میں مستشرقین کی یہ رائے بے بنیاد ہے۔ فشر تو یہ بھی کہتے ہیں کہ ان مستشرقین نے معری کی یہ کتاب پڑھی ہی نہیں بلکہ انہوں نے ابن الجوزی، یاقوت الرومی اور ذہبی جیسے عرب علماء کی آراء بس نقل کر دی ہیں اور یہ وہ علماء ہیں جو معری کو صحیح طرح سے سمجھ نہیں سکے ہیں۔ ان میں سے بھی اکثر علماء نے معری کی اس متنازع کتاب کا مخطوطہ بھی نہیں دیکھا تھا۔ فشر نے مصر سے ۱۹۳۸ میں شائع شدہ اس کتاب کے کچھ حصوں کی تفسیر بھی کی تھی۔ فشر کی یہ کتاب پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کو دیکھ کر معری کے اسلوب اور اس کے افکار کی گہرائی اور گیرائی کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔

عالمی جنگ فشر کے لیے بڑے ذاتی نقصانات کا سبب بنی، ان کی اکثر کتابیں ضایع ہو گئیں۔ ان کا آدھا گھر بمباری میں زمین بوس ہو گیا۔ شہر لائبزج میں واقع یونیورسٹی کا کتب خانہ برباد ہو گیا لیکن اس سب کے باوجود وہ مایوسی کا شکار نہیں ہوئے، پریشان حال اور پراگندہ خیالی کے ان ایام میں بھی وہ اپنی بچی کھچی کتابیں پڑھتے رہے اور تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول رہے۔ جنگ کے بعد انہوں نے مجھے لکھا کہ ”گزشتہ سال میں پے در پے واقع ہونے والے حادثات کا شکار رہا جن کے بارے میں مزید گفتگو سے کوئی فائدہ نہیں، اب اہم بات یہ ہے کہ جو کچھ باقی رہ گیا ہے اس کی حفاظت کی جائے“

۱۹۴۵ میں جب ان کے نائب پروفیسر اریش برونلیش کا قید کی حالت میں انتقال ہو گیا تو اپنی کبر سنی کے باوجود فشر نے ان کی کلاسز لینی شروع کر دیں، لائبزج پر اب روسی فوجوں کا قبضہ ہو گیا تھا اس لیے ان کو پڑھانے کی ممانعت کر دی گئی۔ وہ ۸۰ سال سے زائد کے ہو چکے تھے لیکن پھر بھی وہ خاموشی سے پڑھاتے رہے، ۱۹۴۸ میں انہوں نے مجھے لکھا کہ اب بھی میرے پاس چند طلبا آتے ہیں اور میں انہیں پڑھا دیتا ہوں کیونکہ اب عربی کا کوئی استاد ہی نہیں۔

حیرت ناک بات یہ ہے کہ ان اعصاب شکن حالات کے باوجود ان کے علمی مشاغل

میں کمی نہیں آئی اور نہ ہی وہ کسی تکان اور بے دلی کا شکار ہوئے، اس حالت میں بھی انہوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا اور تحقیقی مضامین سپرد قلم کرتے رہے۔ اسی عرصہ میں انہوں نے عربی زبان میں رائج "قَسم" کے مختلف الفاظ پر ایک تحقیقی مضمون لکھا جس میں اللہ ھا اللہ ذا، لاہ ابوك. تعمر عمرتك اللہ جیسے قسم پر دلالت کرنے والے الفاظ کی تشریح کی۔

۱۹۴۸ میں انہیں مصر جانا تھا لیکن وہ نہ جا سکے اور ۱۹۴۹ میں ان کا آخری وقت آپہنچا۔

انا ماری شمل: تصنیفی سرمایہ

کتابیں اور کتابچے

۱۔ سیرۃ ابو عبداللہ ابن الخفیف الشیرازی (ترکی)
۲۔ منصور الحلاج سے متعلق (جرمن)
۳۔ منصور الحلاج سے متعلق (جرمن)
۴۔ محمد رسول اللہؐ کے بارے میں (انگریزی)
۵۔ دیوان انوری (انگریزی)
۶۔ عربی زبان سے متعلق (جرمن)
۷۔ اسلام میں متصوفانہ شاعری (انگریزی)
۸۔ ترکی شاعری سے متعلق (جرمن)
۹۔ جلال الدین رومی پر (جرمن)
۱۰۔ اسلامی ثقافت اور فن خطاطی (انگریزی)
۱۱۔ فارسی تصوف (جرمن)
۱۲۔ رقص شرر: غالب کی شاعری میں آگ کے پیکر (انگریزی)
۱۳۔ آیات الٰہی کی تعبیر: اسلام کے مطالعے کا مظہریاتی طریق (انگریزی)
۱۴۔ اسلام میں عبادت کا تصور (جرمن)
۱۵۔ جان ڈن سے متعلق (جرمن)
۱۶۔ دیوان جلال الدین رومی (جرمن)
۱۷۔ مثنوی جلال الدین رومی (جرمن)

۱۸۔ فریڈرک رخرٹ (جرمن)

۱۹۔ فریڈرک رخرٹ (جرمن)

۲۰۔ فریڈرک رخرٹ ۱۷۸۸۔۱۸۶۶ (جرمن)

۲۱۔ پرِ جبریل اقبال کے مذہبی افکار کا مطالعہ (انگریزی)

۲۲۔ اسلامی تصوف سے متعلق (جرمن)

۲۳۔ ہند۔پاک لسانیات میں جرمنی کا عطیہ (انگریزی)

۲۴۔ ابو سعید کے متعلق (جرمن)

۲۵۔ میں ہوا ہوں، تم آگ ہو: حیات رومی (انگریزی)

۲۶۔ ابن عطاء اللہ (جرمن)

۲۷۔ مقدمہ ابن خلدون (جرمن)

۲۸۔ ابن الیاس (جرمن)

۲۹۔ ابن الیاس (ترکی)

۳۰۔ مثنوی (ترکی)

۳۱۔ ترجمہ علامہ اقبال: صوت الشرق (جرمن)

۳۲۔ ترجمہ: علامہ اقبال Book of Eternity (جرمن)

۳۳۔ ترجمہ علامہ اقبال: ایران میں الہائیات کا ارتقاء (جرمن)

۳۴۔ Arabian Nights (جرمن)

۳۵۔ اسلام ہندوپاک میں (انگریزی و جرمن)

۳۶۔ اسلام: ایک تعارف (جرمن)

۳۷۔ اسلام برصغیر ہند میں (جرمن)

۳۸۔ اسلامی فن خطاطی (انگریزی)

۳۹۔ اسلام میں فن خطاطی (انگریزی)

۴۰۔ اسلامی نام (انگریزی)

۴۱۔ شعلہ اور تتلی (نوربابا) (جرمن)

۴۲۔ القرآن (جرمن)

۴۳۔لاہور:ایک تعارفی خاکہ (انگریزی)
۴۴۔ہندستان میں اسلامی تصوف کی روایت (جرمن)
۴۵۔تلاش علم کا سفر (انگریزی)
۴۶۔یہ عشق ہے : اشعار رومی (انگریزی)
۴۷۔نغماتِ مشرق (جرمن)
۴۸۔دیوان ناصر خسرو (انگریزی)
۴۹۔اسلامی ثقافت کا مرکز سندھ میں (انگریزی)
۵۰۔پاکستانی ثقافت سے متعلق (جرمن)
۵۱۔جلال الدین رومی کے بارے میں (جرمن)
۵۲۔میرا بھائی اسماعیل:ترکی کی یادیں (جرمن)
۵۳۔مولانا رومی کے مختلف پہلو (ترکی)
۵۴۔مشرقی ماہتاب کا آئینہ:جلال الدین رومی کے افکار (انگریزی)
۵۵۔علامہ اقبال:شاعر و فلسفی (جرمن)
۵۶۔علامہ اقبال کے متعلق (جرمن)
۵۷۔تصوف کے بارے میں (جرمن)
۵۸۔اعداد کے اسرار (انگریزی)
۵۹۔Symbol in Cultural Comparison (جرمن)
۶۰۔Symbol in Poetry of Islamic People (جرمن)
۶۱۔Symbol in Oriental Poetry in translation (جرمن)
۶۲۔مشرقی شاعری (جرمن)
۶۳۔ہندستان میں ۱۸ویں صدی کے دو صوفی:خواجہ میر درد اور شاہ عبداللطیف (انگریزی)
۶۴۔پاکستان:ایک قلعہ ہزاروں دروازوں کا (جرمن)
۶۵پاکستانی ادب (جرمن)
۶۶۔ثقافت سندھ:ایک جائزہ (انگریزی)
۶۷۔زمین کا مذہب : تاریخ مذہب عربی زبان میں (جرمن)

۶۸۔ اسلام: انسانیت کا مذہب و اسلامی ادب (جرمن)
۶۹۔ گلاب (جرمن)
۷۰۔ مشرق اور مغرب کے درمیان (جرمن)
۷۱۔ تصوف رومی (جرمن)
۷۲۔ دیوان سعدی (جرمن)
۷۳۔ منصور الحلاج (ترکی)
۷۴۔ اسلام کے روحانی ابعاد (انگریزی)
۷۵۔ پھول اور ستارے: فارسی شاعری سے (جرمن)
۷۶۔ اسلامی تصوف کا مطالعہ (جرمن)
۷۷۔ صوفی ادب (انگریزی)
۷۸۔ شکوہ شمس: جلال الدین رومی کے افکار کا مطالعہ (انگریزی)
۷۹۔ زربفتِ دورنگ : فارسی شاعری میں پیکر تراشی (انگریزی)
۸۰۔ محمدؐ نبی امی (جرمن)
۸۱۔ شاہ عبداللطیف (جرمن)
۸۲۔ یونس امیر کے ساتھ سفر (جرمن)
۸۳۔ ایک آنکھ اور سر کے بغیر یہ کیا ہے : ۳۰۰ ترکی پہیلیاں (جرمن)
۸۴۔ ہم موحد ہیں : اسلام اور عیسائیت میں خدا کا تجربہ (انگریزی)
۸۵۔World Poetry in World Reconciliation (جرمن)
۸۶۔ (جرمن زبان میں)
۸۷۔ یونسؒ امیر: منتخب اشعار (جرمن)
۸۸۔ یوسف کی معطر قیص (انگریزی)
۸۹۔ عربی نغمات (جرمن)
۹۰۔ اسلام میں تصوف اور سحر (جرمن)

مقالات

۱۔ سندھی ادبی بورڈ کی سرگرمیاں (جرمن)
۲۔ دیوان ادبیات الماں غوزلو (ترکی)
۳۔ عربی ادب میں کلاسیکیت اور رومانویت (جرمن)
۴۔ عربی حکایات (جرمن)
۵۔ فن خطاطی (انگریزی)
۶۔ اسلام میں متصوفانہ افکار (انگریزی)
۷۔ مولانا جلال الدین رومی (جرمن)
۸۔ بابر بادشاہ: ایک شاعر کی حیثیت سے (انگریزی)
۹۔ اسلامی تصوف : (جرمن)
۱۰۔ حافظ (جرمن)
۱۱۔ فن خطاطی اور شاعری ہندستان کے مغل دور میں (انگریزی)
۱۲۔The Celestial Garden in Islam (انگریزی)
۱۳۔ کلاسیکی اردو ادب : آغاز سے اقبال تک (انگریزی)
۱۴۔ ایران اور مذہبی علوم (جرمن)
۱۵۔ خانخاناں عبدالرحیم: امیر کے بھیس میں درویش (جرمن)
۱۶۔ فن کی طاقت: ہندستانی ثقافت (انگریزی)
۱۷۔ درویش (جرمن)
۱۸۔ جرمن زبان میں مقالہ
۱۹۔ ماربرگ کی یادیں (جرمن)
۲۰۔ تین ترکی صوفی (جرمن)
۲۱۔ جاوید نامہ علامہ اقبال (جرمن)
۲۲۔The World of Orient (جرمن)
۲۳۔ جرمن غزل کا آغاز (انگریزی)

۲۴۔ اسلام میں فرشتے (جرمن)

۲۵۔ صوفی ادب (انگریزی)

۲۶۔ The Eternal Charm of Classical Persian Poetry (انگریزی)

۲۷۔ یورپ اور اسلام: مذہب انسانیت (جرمن)

۲۸۔ جلال الدین رومی (جرمن)

۲۹۔ 'ہندو سندھ میں درویش' کا پیش لفظ (جرمن)

۳۰۔ مرزا قلیچ بیگ (جرمن)

۳۱۔ تاریخ مذاہب (انگریزی)

۳۲۔ انیسویں صدی کا جرمن شاعر: حیات و خدمات (جرمن)

۳۳۔ سوانح فریڈرک رخرٹ (جرمن)

۳۴۔ مستشرق فریڈرک رخرٹ (ترکی)

۳۵۔ فریڈرک رخرٹ اور جلال الدین رومی (جرمن)

۳۶۔ مغل دور کے بارے میں (جرمن)

۳۷۔ جرمن مقالہ

۳۸۔ جرمن مقالہ

۳۹۔ سعدی اور حافظ شیرازی (انگریزی)

۴۰۔ اقبال کی شاعری میں شیطان کا تصور (جرمن)

۴۱۔ غالب کا نعتیہ قصیدہ (انگریزی)

۴۲۔ اسلامی تصوف کے حوالے سے (انگریزی)

۴۳۔ حافظ اور اس کے معاصر (انگریزی)

۴۴۔ حافظ اور اس کے ناقدین (انگریزی)

۴۵۔ حافظ اور اس کے ناقدین (جرمن)

۴۶۔ الحلاج اور اسلامی ادب (جرمن)

۴۷۔ گوئٹے (جرمن)

۴۸۔ Folklore (جرمن)

۴۹۔ابن خفیف(انگریزی)

۵۰۔Thoughts on Tolerance in Islamic Mystics(جرمن)

۵۱۔اقبال کے افکار میں عبادت کا تصور(انگریزی)

۵۲۔دکن کے سفر کے تاثرات(جرمن)

۵۳۔جرمن مقالہ

۵۴۔صدر ضیاء الحق کی یاد میں(انگریزی)

۵۵۔ہندستانی مسلمان : روحانیت اور ادب(انگریزی)

۵۶۔تصوف کے اثرات ہند۔ مسلم شاعری پر(انگریزی)

۵۷۔Inner and Outer Space in Islam(انگریزی)

۵۸۔اقبال اور بہائی عقیدہ (انگریزی)

۵۹۔ Iqbal in the Context of Indo-Muslim Mystical Reform Movements(انگریزی)

۶۰۔اقبال کی فارسی شاعری(انگریزی)

۶۱۔اسلام(انگریزی)

۶۲۔اسلام عصر حاضر میں(انگریزی)

۶۳۔اسلام ترکی میں(انگریزی)

۶۴۔اسلام ہمارے زمانے میں(جرمن)

۶۵۔اسلام اور ہندوزم(جرمن)

۶۶۔اسلامی ادب ہندستان میں(انگریزی)

۶۷۔اسلامی ثقافت(جرمن)

۶۸۔اسلامی آرٹ برصغیر ہند میں(جرمن)

۶۹۔ Islamic Mystic and Religious Identity(جرمن)

۷۰۔حضرت مریم اور عیسیٰ مسیح رومی کے اشعار میں(انگریزی)

۷۱۔مریم و عیسیٰ مسیح فارسی اشعار میں(جرمن)

۷۲۔جرمن مقالہ

۷۳۔ کربلا اور امام حسین فارسی اور ہندستانی ادب میں (انگریزی)

۷۴۔ خانخانان عبدالرحیم (جرمن)

۷۵۔ خانخانان عبدالرحیم اور صوفیاء (انگریزی)

۷۷۔ کلاسیکی ترکی شاعری (جرمن)

۷۸۔The Religion of Humanity (جرمن)

۷۹۔Country and People of Indus Land (جرمن)

۸۰۔ اسلامی شاعری کا تنقیدی جائزہ (انگریزی)

۸۱۔ اسلام میں انسان اور اس کے حصول کمال کا تصور (انگریزی)

۸۲۔ Man of Light or Superman? A Problem of Islamic Mystical Anthropology (انگریزی)

۸۳۔ مرثیہ سندھی شاعری میں (انگریزی)

۸۴۔ الحلاج سندھی شاعری میں: متصوفانہ کردار (انگریزی)

۸۵۔ مولانا اور مغرب (انگریزی)

۸۶۔ مولانا جلال الدین رومی (انگریزی)

۸۷۔ مولانا جلال الدین رومی کے اثرات اسلامی ادب پر (انگریزی)

۸۸۔ مولانا رومی کی مثنوی (انگریزی)

۸۹۔ مولانا رومی بحیثیت استاد (انگریزی)

۹۰۔ مولانا رومی کے افکار میں عبادت کا تصور (انگریزی)

۹۱۔ میر درد (جرمن)

۹۲۔ محمد اقبال: ایک یورپی مورخ مذہب کی نظر میں (انگریزی)

۹۳۔ محمد اقبال ۱۸۷۳۔۱۹۳۸ (انگریزی)

۹۴۔ اسلامی روایت (انگریزی)

۹۵۔ مسلمان، تصوف، دعا و نیاز (ترکی)

۹۶۔ تصوف پر الحلاج کے اثرات (انگریزی)

۹۷۔ اسلام میں متصوفانہ شاعری (انگریزی)

۹۸۔ Mystic Motive in the Modern Islamic Poetry (جرمن)

۹۹۔ ناصر خسرو (جرمن)

۱۰۰۔ جرمن زبان میں

۱۰۱۔ چیک زبان میں قرآن کا ترجمہ (انگریزی)

۱۰۲۔ انیسویں صدی کی شاعرات (انگریزی)

۱۰۳۔ سبک ہند (انگریزی)

۱۰۴۔ جرمن مقالہ

۱۰۵۔ ترکی مقالہ

۱۰۶۔ مشرقی اثرات جرمن ادب پر (جرمن)

۱۰۷۔ The Origin & Ealry Developement of Sufism (انگریزی)

۱۰۸۔ ایران میں ماقبل صفوی عہد کے مذہبی حالات (انگریزی)

۱۰۹۔ مشرق۔ مغرب شاعری: علامہ اقبال (جرمن)

۱۱۰۔ جرمن زبان میں

۱۱۱۔ پاکستان (جرمن)

۱۱۲۔ فارسی شاعری ہند۔ پاک میں (انگریزی)

۱۱۳۔ اقبال کے افکار میں پیغمبر کا تصور (انگریزی)

۱۱۴۔ شاعری اور فن خطاطی: مرزا غالب (انگریزی)

۱۱۵۔ شاعری و فن خطاطی اور فارسی ثقافت (انگریزی)

۱۱۶۔ عددی اسرار کے بارے میں (انگریزی)

۱۱۷۔ We Believe in One God (انگریزی)

۱۱۸۔ جرمن مقالہ

۱۱۹۔ عوامی مسلم شاعری کی ایک جھلک (انگریزی)

۱۲۰۔ جرمن مقالہ

۱۲۱۔ ماربرگ اور ایمسٹرڈم میں مذہبی اجتماع (جرمن)

۱۲۲۔ ترکی میں مذہب (جرمن)

۱۲۳۔ مولانا روحی اور قونیہ کے سفر نامے (انگریزی)

۱۲۴۔Ritual of Rebirth (انگریزی)

۱۲۵۔ ترکی زبان میں

۱۲۶۔ Rose and Nachtigall (جرمن)

۱۲۷۔The Ruby of Heart (انگریزی)

۱۲۸۔ سبا کے مختلف نام اور اس تاریخ کے سلسلے میں (جرمن)

۱۲۹۔Sacred Geography in Islam (انگریزی)

۱۳۰۔ شاہ عبد اللطیف (جرمن)

۱۳۱۔ Samiha Ayverdi (جرمن)

۱۳۲۔Satire from Dschami (جرمن)

۱۳۳۔ شاہ عبد اللطیف (انگریزی)

۱۳۴۔ جرمن

۱۳۵۔ جرمن

۱۳۶۔ جرمن

۱۳۷۔Secrecy in Sufism (انگریزی)

۱۳۸۔ صلاح الدین (جرمن)

۱۳۹۔ شاہ عبد اللطیف کا سُر سارنگ (انگریزی)

۱۴۰۔ شاہ عنایت شہید: اوائل ۱۸ ویں صدی کا سندھی صوفی (انگریزی)

۱۴۱۔ شمس انوری الحسینی (انگریزی)

۱۴۲۔A Sincere Muhammadan's Way to Salvation (انگریزی)

۱۴۳۔ سندھ صدیوں کے دوران (انگریزی)

۱۴۴۔ پیر علی محمد راشد سندھی (جرمن)

۱۴۵۔ سندھی ادب (انگریزی)

۱۴۶۔ شاہ عبد اللطیف اور مولانا (ترکی)

۱۴۷۔ اقبال: شاعر اور مصلح (انگریزی)

۱۴۸۔ Some Aspects of Mystical Prayer in Islam(انگریزی)
۱۴۹۔ مصر میں مذہبی زندگی کی چند جھلکیاں (انگریزی)
۱۵۰۔ اولین ازبک حکمرانوں کی ثقافتی سرگرمیاں (انگریزی)
۱۵۱۔ یونس امیر (انگریزی)
۱۵۲۔ ہندستان اور پاکستان میں مسلم نام (انگریزی)
۱۵۳۔ اقبالیات (انگریزی)
۱۵۴۔ رخرٹ (جرمن)
۱۵۵۔ قونیہ میں موسم گرما (انگریزی)
۱۵۶۔ شیخ احمد سرہندی (جرمن)
۱۵۷۔ صوفی ادب (انگریزی)
۱۵۸۔ صوفیاء اور شہادت (انگریزی)
۱۵۹۔ ترکی میں تصوف اور روحانیت (انگریزی)
۱۶۰۔ تصوف (جرمن)
۱۶۱۔ تصوف (جرمن)
۱۶۲۔ تصوف اور ادب (جرمن)
۱۶۳۔ تصوف اور انسانیت (جرمن)
۱۶۴۔ مولانا جلال الدین رومی کی علامتی زبان (انگریزی)
۱۶۵۔ ادبیات شرق و غرب پر رومی کے اثرات (ترکی)
۱۶۶۔ Tradition, Contact and Change in Indian Islam(انگریزی)
۱۶۷۔ جرمن مقالہ
۱۶۸۔ سندھی زبان میں قرآن کی تفسیر و ترجمہ (انگریزی)
۱۶۹۔ ترک اور ہندو: ایک ادبی علامت (انگریزی)
۱۷۰۔ ترک اور ہندو: ایک شاعرانہ تصور اور تاریخی حقیقت سے اس کا تعلق (انگریزی)
۱۷۱۔ ترکی ہندستان میں (جرمن)
۱۷۲۔ ایک جرمن مستشرق کے بارے میں (جرمن)

۱۷۳۔ سندھی شاعری (انگریزی)

۱۷۴۔The Voice of Love : Mystical Poetry in Islam (انگریزی)

۱۷۵۔ The Water of Light (انگریزی)

۱۷۶۔ فریڈرک رخرٹ (جرمن)

۱۷۷۔ اقبال کے افکار پر مغربی اثرات (انگریزی)

۱۷۸۔ مشرق و مغرب تعلقات (انگریزی)

۱۷۹۔ عورت تصوف میں (انگریزی)

۱۸۰۔ یحییٰ کمال (ترکی)

۱۸۱۔ یونس امیر

۱۸۲۔ یونس امیر اور اس کی متصوفانہ شاعری (جرمن)

۱۸۳۔ حضرت یوسف مولانا روم کی شاعری میں (انگریزی)

۱۸۴۔ کلام مولانا روم (جرمن)

۱۸۵۔ جرمن مقالہ

۱۸۶۔Anthropology of Islam (جرمن)

۱۸۷۔ سوانح ابو عبداللہ ابن خفیف شیرازی (جرمن)

۱۸۸۔ یحییٰ کمال (ترکی)

۱۸۹۔ ترکی میں مذہب کی صورت حال متعلق (جرمن)

۱۹۰۔ اسلام میں تصوف (جرمن)

۱۹۱۔ پاکستانی ادب (جرمن)

۱۹۲۔ ہند۔ فارسی شاعری میں حلاج کا موتیف (جرمن)

(کتابیات کا تلخیص کے ساتھ ترجمہ از ابوذر خیری)

ANNEMARIE SCHIMMEL BIBLIOGRAPHY

BOOKS AND PAMPHLETS

1. Ed. Abu *'l-Hasan ad-Dailami, Sirat- Abu Abdullah ibn al-Hafiz as-Shirazi*. Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1955.
2. Ed. and trans. *Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe. Lebn und Legende*. Cologne: Hegner,1968.
3. Ed. and trans. *Al-Halladsch: "O Leute, rettet mich vor Gott." Worte verzehrender Gottessehnsucht*. Freiburg im Breisgau: Herderbucherei,1985
4. *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.
5. With Stuart Cary Welch, *Anvari's Divan: A Pocket Book for Akbar, A Divan of Auhaduddin Anvari copied for the Mughal Emperor Jalaluddin Akbar at Lahore in A. H. 996/A.D.1588*, now in the Fogg Art Museum of Harvard University, New York: Metropolitan Museum of Art, 1983.
6. Ed. *Arabische Sprachlehre von Dr. Ernst Harder*. 11th edn., Heidelberg: Jullus Groos,1968.
7. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York: Columbia University Press, 1982.
8. Ed. and trans. *Aus dem goldenen Becher, Turkische Gedichte vom 13. Jahrhundert bis in unsere Zeit*, Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1973; 3rd enlarged edn as *Aus dem goldenen Becher. Turkische Gedichte aus Sieben Jahrhunderten*, Cologne: Onel, 1993.
9. Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis. Walldorf-Hessen: Verlag fur Orientkunde, 1949.
10. *Calligraphy and Islamic Culture*, New York: New York University Press, 1984; 2nd edn., 1989; repr.,1990.
11. Trans. and ed. Henry Corbin, *Die Smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*. Munich: Diederichs, 1989.
12. *A Dance of Sparks: Imagery of Fire in Ghalib's Poetry*. New Delhi: Vikas, 1979.
13. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, and Albany: State University of New York Press, 1994.
14. Trans. and comment. *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1978; Dutch trans., 1981; enlarged edn as *Dein Wille geschehe. Die schonsten Islamischen Gebete*. Bonndort im Schwarzwald: Turben-Verlag,1992.Dinler tarihine girls, Ankara: Ilahiyat Fakultesi,1955
15. Ed. and trans. *John Donne, Nacktes denendes Herz*. Cologne: Hegner,1969.
16. Ed. and trans. *Dschelalddin Rumi. Aus dem Diwan*, Stuttgart: Reclam, 1963. 1956.
17. Ed. and trans. *Dschelaluddin Rumi, Das Mathnawi*. Basel: Sphinx,1994. With Stuart Cary Welch et al., *The Emperors' Album: Images of Mughal*

India. New York: Metropolitan Museum of Art,1987. *Ernst Trumpp: A Brief Account of his Life and Work.* Karachi: Pakistan-German Forum,1961.
18. Ed. Friedrich Ruckert. *Ausgewahte Werke.*2vols., Frankfurt am Main: Insel, 1988.
19. Ed. Friedrich Ruckert. *Lebensbild und Einfuhrung in Sein Werk.* Freiburg im Breisgau: Herder.1987.
20. Ed. Friedrich Ruckert 1788-1866. *Ubersetzungen persischer Poesie.* Wiesbaden: Harrassowitz,1966.
21. *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal.* Leiden: E.J. Brill, 1963; 2nd edn., Lahore: Iqbal Academy,1989; Urdu trans. Lahore: Iqbal Academy,1988.
22. *Garten der Erkenntnis. Texte aus der islamischen Mystik.* Dusseldort: Diederichs,1982.
23. *German Contributions to the Study of Indo-Pakistani Linguistics.* Hamburg: German-Pakistan Forum,1981.
Gewander Gottes. Stuttgart: Siebeck,1993
24. Ed. *Hariri. Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug,* translated by Friedrich Ruchert. Stuttgart: Reclam,1966.
Herr "Demirci" heisst einfach "Schmidt" Turkische Namen und ihre Bedeutung. Cologne: One1,1992
25. *I am Wind, You are Fire and Works of Rumi,* Boston: Shambhala Publications, 1992.
26. Trns. *Ibn Ata Allah, Bedrangisse sind Teppiche voller Gnaden.* Freiburg im Breisgau: Herder,1987.
27. Ed. and trans. *Ibn Chaldun: Ausgewahlte Abschnitte aus der Muqaddimma.* Stuttgart: Siebeck-Mohr,1951.
28. Trans. Ibn Iyas, *Alltagsnotizen eines agyptischen Burgers.* Vol.4 of Bada'i , *al -zuhur fi waqa i al-duhur.* Stuttgart: Erdmann,1985.
29. Indices to Ibn Iyas. Bada'i al-Zuhur fi waq i al-duhur. (vols.3-5) of *Die Chronik des Ibn Ijas,* edited by Muhammed Mustafa and Paul Kahle. Istanbul: Matbaat al-Maarif,1945.
30. Text to Ergin Inan, *Mesnevi.* Ankara: Galeri Nev,1989.
31. Trans., Muhammad Iqbal, *Botschaft des Ostens.* Wiesbaden: Harrassowitz. 1963; Tubingen: Erdmann,1977.
32. Trans., Muhammad Iqbal, *Buch der Ewigkeit.* Munickh Huber,1957.
Trans., and comment. Muhammad Iqbal. *Cavidname.* Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi,1958; new edn.,1989.
33. Trans. With Ali- Raza Rahbar, Muhammad Iqbal, *Die Entwicklung der Metaphysik in Persien.* Bonn: Hafiz-Verlag,1982.
Ed. and trans. Muhammad Iqbal, *Persischer Psalter.* Cologne: Hegner.1968
34. Trans., Robert Irwin, *Der arabische Nachtmahr, Oder die Geschichte der 1002. Nacht.* Cologne: Diederichs,1985.
35. *Islam in India and Pakistan.*Leiden: E.J.Brill,1982.
Islam in the Indian Subcontinent. Handbuch der Orientalistik, no.2, pt iv, vol.III. Leiden: E.J.Brill,1980.
36. *Der Islam. Eine Einfuhrung.* Stuttgart: Reclam,1990; trans. as *Islam: An Introduction.* Albany: State University of New York Press,1992.
37. *Der Islam im Indischen Subkontinent.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.1983.

38. *Islamic Calligraphy.* Leiden: E.J.Brill,1970.
39. *Islamic Calligraphy.*, The Metropolitan Museum of Art Bulletin. Vol. 51. New York: Metropolitan Museum of Art, Summer 1992.
40. *Islamic Names.* Edinburgh: Edinburgh University Press,1989; German trans. Munich; Diederichs,1993.
41. Trans., Yaqub Kadri, *Flamme und Falter (Nur Baba).* Gummersbach, 1948; rev. edn., Cologne: Diederichs, 1986.
42. Ed. and comment. *Der Koran,* translated by Max Henning. Stuttgart: Reclam, 1960; rev. and enlarged edn., 1990; repr.1991,1992.
43. With Samina Qureshi, Lahore: *The City Within.* Singapore: Concept Media, 1988.
44. *Liebe zu dem Einen. Texte aus der mystischen Tradition des Indischen Islam.* Zurich: Benziger,1986; paperback,1993.
   Lied der Rohrflote. Deutsche Ghaslen. Hameln: Verlag der Bucherstube,1948.
45. *A Life of Learning.* Charles Homer Haskins Lecture. American Council of Learned Societies, Occasional Paper. No.21. New York,1993.
46. Trans., *Look ! This is Love. Poems of Rumi.* Boston: Shambhala, 1991 German version, *Sieh, Das ist Liebe.* Basel: Sphinx,1993.
47. Ed. with Wilhelm Gundert and Walther Schubring and trans., *Lyrik des Ostens.*, Munic: Carl Hanser,1965.
48. Trans. And comment. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's "Divan".* London; Kegan Paul International,1993.
49. Makli Hill: *A Centre of Islamic Culture in Sindh.* Karachi: Institute of Central and West Asian Studies, University of Karachi,1983.
50. *Marchen aus Pakistan.* Dusseldorf: Diederichs,1980.
51. Trans. and comment. *Maulana Dschelalddin Rumi: Von Allem und vom Einen Fihi ma fihi.* Munich: Diederichs,1988.
52. *Mein Bruder Ismail. Erinnerungen an die Turkei.* Cologne: Onel, 1990.
53. Ed. *Mevlana Guldestesi/Aspects of Mevlana.* Ankara: Guven Matbaasi,1971.
   Mevlana Celalettin Rumi nin sark ve garpta tesirieri. Ankara.1963.
54. *Mirror of an Eastern Moon: Variations on Maulana Jalaluddin Rumi's Thoughts.* London: East-West Publications,1978.
55. Muhammad Iqbal, *Prophetischer Poet und Philosoph.* Munich: Diederichs,1989; Dutch and Turkish trans.,1990,1991.
56. Ed. with W.Koehler, *Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes/Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit.* Hamburg: Deutsch-Pakistanisches Forum,1977.
57. With Franz Carl Endres. *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich.*, 2nd edn., Cologne; Diederichs,1985.
58. *The Mystery of Numbers.* New York: Oxford University Press,1993.
   Mystical Dimentions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press,1975; 5th printing, 1986; Turkish trans. Istanbul, 1982; trans. Into German *as Mystische Dimensionen des Islam.* Cologne: Diederichs,1985,1992.
59. Ed. and trans. *Nimm eine Rose und nenne Sie Lieder. Poesie der Islamischen Volker.* Cologne: Diederichs,1987.

60. Ed., *Orientalische Dichtung in der Ubersetzung Friedrich Ruckerts*. Bremen: Carl Schunemann, 1963.
61. *Die orientalische Katze. Geschichten, Gedichte, Spruche, Lieder und Weisheiten*. Cologne; Diederichs, 1983; 2nd enlarged edn., Munich: Diederichs,1989.
62. Ed., *Orientalische Poesie in Nachdichtungen Friedrich Ruckerts*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.
63. *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India: Mir Dard and Shah Abdul Latif*. Leiden: E.J.Brill, 1976.
64. *Pakistan, ein Schloss mit tausend Toren*. Zurich: Orell Fussli, 1965.
65. *Pakistanische Literatur, Ubersetzungen aus den Sprachen Pakistans*. Mayen: Deutsch-Pakistanisches Forum,1986.
66. *Pearls from the Indus: Studies in Sindhi Culture*. Hyderabad: Sindhi Adabi Board,1986.
67. *Die Religionen der Erde. Religionsgeschichte im Abri*. Wiesbanden: Kesselring, 1951.
68. With Munir D. Ahmed et al. and ed. *Die Religionen der Menschheit*, vol.25,iii: *Der Islam. Islamische Kultur—Zeitgenossische Stromungen—Volksfrommigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer,1990.
69. *Die Rose*. Steinfurth: Rosenmuseum,1991.
70. With Johann Christoph Burgel and Erich Mende, *Ruckert zu ehren: Zwischen Orient und Okzident*. Schweinfurt: Ruckert-Gesellschaft,1985.
71. *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des grossen Mystikers*. Dusseldor: Diederichs,1978.
72. Ed., *Saadi: Aus dem Diwan*, translated by Friedrich Ruckert. Stuttgart: Reclam,1971.
73. *Sind halk siirinde Mansur-I Hallac*. Istanbul,1969.
74. *Spiritual Aspects of Islam*. Venice: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1962; Italian trans., 1962.
75. *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*. Wiesbaden: Harrassowitz,1984.
76. *Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der fruhislamischen Mystik*. Dr. sc. rel. diss., University of Marbrug, 1954.
77. *Sufi Literature*. Special Paper. New York; Afghnistan Council of the Asia Society,1975.
78. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. London: Fine Books,1978; rev.edn., London: East-West Publications,1980: repr. Albany: State University of New York Press. 1993; Persian trans. as *Shukuh-e Shams. Sayri-dar asar va afkar-i Jala al- Din Rumi*. Tehran: Intisharat-I Ilmi va Farhangi. 1988.
79. *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.
80. *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der Islamischen Frommigkeit*. Cologne: Diederichs,1981: new edn.,1989.
81. Ed. and trans. *Unendliche Suche. Geschichten des Schah Abdul Latif von Sind*. Munich: New Age, 1983.
82. *Wanderungen mit Yunus Emre*. Cologne: Onel,1989.
83. *Was hat ein Auge und keinen Kopf? 300 turkische Voldsratsel*. Cologne: Onel,1990

84. Ed. with Abdol Javad Falaturi and trans. *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam.* New York: Seabury Press, 1979.
85. *Weltpoesie ist Weltversohnung.* Schweinfurt: Fordererkereis der Ruchert Forschung, 1967.
86. Ed. and trans. "Woge der Rose, Woge des Weings." Surich: Arche, 1971.
87. Ed. and trans. *Yunus Emre. Ausgewahlte Gedichte/Secme siirler.* Cologne: Onel, 1990.
88. *Yusuf's Fragrant Shirt.* The Bampton Lectures. New York: Columbia University Press, forthcoming.
89. Ed. and trans. *Zeitgenossische arabische Lyrik.* Tubingen: Erdmann, 1975.
90. Ed. and comment. *Zwei Abhandiungen zur Mystik und Magie des Islams von Joseph von Hammer-Purgstall.* Vienna: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 1974.

ARTICLES

1. "The Activities of the Sindhi Adabi Board, Karachi," *Die Welt des Islams* n.s.6 (1959-1961): 223-243.
2. "Aiman gozuyle divan edebiyat," *Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi* Dergisi ii. Nos. ii-iv (1953): 355-361.
3. "Die Aneignung arabischer Literatur in der deutschen Klassik und Romantik," *Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend,* edited by Friedrich H. Kochwasser and Hans R.Roemer, 133-158. Tubingen: Erdmann, 1974.
4. "Eine arabische Version der Transitus-Legende," *Oekumenische Einheit* 2, no.ii (1951): 45-48.
5. "The Art of Calligraph,." *The Arts of Persia,* edited by R.W. Ferrier, 306-314. New Haven: Yale University Press, 1989.
6. "Aspects of Mystical Thought in Islam," *The Islamic Impact,* edited by Yvonne Yazbeck Haddad et al., 113-136. Syracuse: Syracuse University Press, 1984.
7. "Ays den Gedichten Maulana Dschalaluddin Rumis," *Festschrift fur Wilhelm Ellers. Ein Dokument der internationalen Forschung.* Edited by Gernot Wiessner, 257-264. Weisbaden: Harrassowitz, 1967.
8. "Babur Padishah, the Poet, with an Account of the Poetical Talent in His Family." *Islamic Culture.* 34, no. ii (1960): 125-138.
9. "Der Beitrag der islamischen Mystik zur Einheit der Religionen." In Einheit *und Zusammenarbeit der Relitgionen. Zeitschrift fur Gemeinschaft und Politik* 12 (1957): 47-52.
10. "Die Bildersprache bei Hafiz." *Sperktrum Iran* 3, no. iv (1990): 3-19.
11. "The Calligraphy and Poetry of the Kevorkian Album," *The Emperors' Album: Images of Mughal India,* by Stuart Cary Welch et al., 31-44. New York: Metropolitan Museum of Art, 1987.
12. "The Celestial Garden in Islam," *The Islamic Garden,* edited by Elisabeth B. Macdougall and Richard Ettinghausen, 11-39. Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1976.

13. "Classical Urdu Literature from the Beginnings to Iqbal," *History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda, vol. 8: *Modern Indo-Aryan Literature* 126-261. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.
14. Trans. Henry Corbin, "Iranistik und Religionswissenschart: Vortrag, gehalten in Teheran am 13. Mai 1948," *M Spektrum Iran* 4, no. I (1991): 3-27.
15. "A Dervish in the Guise of a Prince : Akbar's Generalissimo khan-i khanan Abdur Rahim,"
16. *The Powers of Art: Patronage in Indian Culture*, edited by Barbara Stoler Miller, 202-223. Delhi: Oxford University Press, 1992.
17. "Derwische," *Mannerbande, Mannerbunde*, edited by Gisela Volger and Karin von Weick, vol. 1, 199-204. Cologne: Rautenstrauch-Joest-Museum, 1990.
18. "Dinde sembolun fonksiyonu nedir," *Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi* 4, nos. iii-iv (1954): 67-73.
19. "Dozentin der ersten. Stunde Erinnerungen an Marburg," *Alma Mater Phillippina*. (Marburger Universitatsbund), Summer 1988: 13-15.
20. "Drei turkische Mystiker: Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal," *Mitteilungen der Deutsch-Turkischen Gesellschaft* , 48 (1962).
21. "Einige Bemerkungen zu Muhammad Iqbals Gavidname," *Die Welt des Orients*, 2, nos. v-vi (1959): 520-527.
22. "Einsetzungsurkunden mamlukischer Emir," *Die Welt des Orients* 1, no. iv (1949): 302-306.
23. "The Emergence of the German Gazal," *Studies in the Urdu Gazal and Prose Fiction*, edited by Muhammad Umar Memon, 168-174. Madison: University of Wisconsin, South Asian Studies, 1979.
24. "Engel im Islam," *Engel-Elemente-Energien*, edited by Reinhard Kirste et al., 282-292. Balve: Zimmermann, 1992.
25. "Eros—Heavenly and Not So Heavenly—in Sufi Literature and Life," *Society and the Sexes in Medieval Islam*, edited by Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, 119-141. Malibu: Undena,1979.
26. "The Eternal; Charm of Classical Persian Poetry," *Islam and the Modern Age*, no. I (1970): 65-69.
27. "Europa und der islamische Orient," *Die Religionen der Menschheit*, vol. 25, iii: *Der Islam* by Munir D. Ahmed et al., 336-387. Stuttgart: Kohlhammer, 1990.
28. "Feiern zum Gedenken an Maulana Galaluddin Balhi-Rumi," *Die Welt des Islams* n.s. 16 (1975): 229-231.
29. "Fous de Dieu," Introduction to Roland and Sabrina Michaud, *Derviches du Hind et du Sind*. 11-24. Paris: Phebus,1991.
30. "Ein Frauenbildungsroman auf Sindhi: Mirza Qalich Beg's Zinat," *Der Islam* 39 (1964): 210-225.
31. "Friedrich Heiler (1892-1967)," *History of Religions* 7, no. iii (1967): 269-272.
32. Friedrich Ruckert," *Deutsche Dichter des 19. Jahrhunderts. Lhr Leben und Werk*, edited by Benno von Wiese, 53-76. 2nd edn., Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1079.
33. "Friedrich Ruckert. Biographische Notizen," *Europa und der Orient. Lesebuch*, edited by Gereon Sievernich and Hendrik Budde, 96-105. Munich: BerlinerFestspiele, 1989.

34. "Friedrich Ruckert, Dichter und Orientalist," *Istanbul Universitesi Edebiyat Fakultesi Yayinlari* (1956): 1-18.
35. "Friedrich Ruckert und Dschelaluddin Rumi," *Miscellanea Suinfurtensia Historica* 6 (1975).
36. "Gedanken zu zwei Portrats des Mogulherrschers Sah Alam II. 'Aftab," *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift fur Hans Robert Roemer*, edited by Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, 545-561. Beirut: Fr. Steiner, 1979.
37. "Gedankensplitter einer islamistin," *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, edited by Hans Peter Duerr, 532-537. Frankfurt am Main: Syndikat, 1983.
38. "Das Gelubde im turkischen Volksglauben," *Die Welt des Islams* n.s. 6 (1959-1961): 71-90.
39. "The Genius of Shiraz: Sa'di and Hafez," *Persian Literature*, edited by Ehsan Yarshater, 214-225. Albany: State University of New York Press, 1988.
40. "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Work," Kairos 2 (1963): 124-137.
41. "Ghalib's Qasida in Honour of the Prophet," *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of William Montgomery Watt*, edited by Alford T. Welch and Pierre Cachia, 188-209. Edinburgh University Press, 1979.
42. "The Golden Chain of 'Sincere Muhammadans'" in *The Rose and the Rock: Mystical and Rational Elements in the Intellectual History of South Asian Islam*, edited by Bruce B. Lawrence, 104-134. Durham: Duke University Program, 1979.
43. "Hafiz and his Contemporaries," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Period*, edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, 929-947. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
44. "Hafiz and his Critics," *Studies in Islam* 16, no. I (1979): 1-33.
45. "Hafiz und seine Kritiker," *Spektrum Iran* 4 (1988): 5-21.
46. "Das Hallaj-Motiv in der modernen islamischen Literatur," *Die Welt des Islams* n.s. 24 (1984): 165-181.
47. "Hans Heinrich Schaeder, Goethe, und persische Dichtung ," *Iranzmin* I, nos. v-vi (1981-1982): 161-165.
48. "Hochzeitslieder der Frauen im Industal," *Zeitschrift fur Volkskunde* 61, no.ii (1965): 224-242.
49. "Ibn Khafif and Early Representatives of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society* 6 (1958): 147-173.
50. "Ich folge die Religion der Liebe....Gedanken zur Toleranzidee in der islamischen Mystik," *Oekumenische Einheit* 2, no. 1 (1951): 46-53.
51. "The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal," *The Moslem World* 48, no. iii (1958): 205-222.
52. "Impressions from a Journey to the Deccan," *Die Welt des islams* n.s. 20 (1980): 104-107.
53. "In Memoriam Ilse Lichtenstadter (1901-1991)," *Die Welt des Islams* n.s 32 (1992): 173-176.
54. "In Memoriam of President Zia-ul-Haq," *Islamic Order* 10, no.iii (1988): 5-7.

55. "Indo-Muslim Spirituality and Literature," *Islamic Spirituality: Manifestations*, edited by Seyyed Hossein Nasr, 362-369. New York: Crossroad, 1991.
56. "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry," in *Anagogic Qualities of Literature*, edited by Joseph P. Streika, 181-210. University Park: Pennsylvania State University, 1971.
57. "Inner and Outer Space in Islam," *Concepts of Space, Ancient and Modern*, edited by Kapila Vatsyayan, 175-179. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1991.
58. "Iqbal and the Babi-Baha i Faith and Islam, *Bahai Faith and Islam*, edited by Heshmat Moayyad, iii-119, Ottawa: The Association for Bahai Studies, 1990.
59. "Iqbal in the Context of Indo-Muslim Mystical Reform Movements," *Islam in Asia*, edited by Y. Friedmann, vol.1. 208-226, Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1984.
60. "Iqbal's Persian Poetry," in *Persian Literature*, edited by Ehsan Yarshater, 422-427, Albany: State University of New York Press, 1988.
61. "Islam," *Historia religionum: Handbook for the History of Religions*, vol.2: *Religions of the Present*, edited by C. Jouco Bleeker and Geo Widengren: 125-210. Leiden: E.J. Brill, 1969-1971.
62. "Islam in the Modern World," *Religious Pluralism and World Community: Interfaith and Intercultural Communication*, edited by Edward J. Jurji, 175-192. Leiden: E.J. Brill, 1969.
63. "Islam in Turkey," *Religions of the Middle East*, edited by A. J. Arberry, vol. 2. 68-95. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
64. "Der Islam in unserer Zelt," *Die Herausforderung des Islam*, edited by Rolf Itallaander, 11-39, Gottingen: Musterschmidt, 1964.
65. "Islam und Hinduismus," *Das grosse Gesprach der Religionen*, edited by E. von Dungern, 89-112. Munich: Reinhardt,1964.
66. "Islamic Literatures of India," *History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda, vol. 7: *Modern Indo-Iranian Literature*, 1-60. Wiesbaden: Harrassowitz, 1973.
67. "Die islamische kultur," *Die Kulturen der asiatischenl Grossreiche und Russlands*, 69-94, Wiesbaden, 1951.
68. "Islamische kunst auf dem indischen Subkontinent," *Kleine Geschichte der Islamischen Kunst*, edited by H. Th. Gosciniak, 328-360. Cologne: Dumont, 1991.
69. "Islamische Mystik und religiose Identitat," *Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986): 232-239.
70. "Jesus and Mary as Poetical Images in Rumi's Verse," *Christian-Muslim Encounters*, edited by Yvonne Y. Haddad and Wadi Z. Haddad, Gainesville: Florida University Press, forthcoming.
71. "Jesus und Maria in der persischen Poesie," *Spektrum Iran* 6, no. 11 (1993): 60-72.
72. "Kalif und Kadi im spatmittelalterlichen Agypten," *Die Welt des Islams* 25(1942): 1-128.
73. "Karbala and Imam Husayn in Persian and Indo-Muslim Literature." *Alserat* 12 (1986): 29-39.

74. "Khankhanan Abdur Rahim, Ein Kunstmazen zur Mogulzeit," *Wege zur Kunst und Zum Menschen, Festschrift fur Heinrich Lutzeler*, edited by Frank-Lothar Kroll, 503-510. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

75. "Khankhanan Abdur Rahim and the Sufis," *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, edited by Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, 153-160. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.

76. "Khwaja Mir Dard, Poet and Mystic," *German Scholars on India*, edited by the Cultural Department of the Federal Republic of Germany in New Delhi, vol. 1:279-293. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1973-1976.

77. "Klassische turkische Poesie," *Zeitschrift fur Kulturaustausch* 12 (1962): 183-186.

78. "Kunstlerische Ausdrucksformen des islams." In *Die Religionen der Menschheit*. Vol. 25. Iii: *Der Islam* by Munir D. Ahmed et al., 267-299. Stuttgart: Kohlhammer, 1990.

79. "Land und Leute am Indus," *Vergessene Stadte am Indus*, 17-33. Mainz:von Zabern.1087.

80. "Literary Criticism in the Field of Islamic Poetry," *The Personality of the Critic*, edited by Joseph P. Streika. 155-167. University Park: Pennsylvania State University Press, 1973.

81. "Man and His Perfection in Islam," *The World Treasury of Modern Religious Thought*, edited by Jaroslav Pelikan, 441-452. Boston: Little, Brown and Co., 1990.

82. "Man of Light or Superman? A Problem of Islamic Mystical Anthropology," *Diogenes* 146 (Summer 1989): 124-40.

83. "The Marsiyeh in Sindhi Poetry," in *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, edited by Peter J. Chelkowski, 210-211. New York: New York University Press, 1979.

84. "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol." *Numen* 9 (1962): 161-200.

85. "The Maulana and the West," *The Islamic Review* 44, no.ii (1956): 1-3.

86. "Maulana Galaladdin Rumi," *Spektrum Iran* 4. No. 1)1991): 28-42.

87. "Maulana Jalaluddin Rumi's Influence on Muslim Leterature," In *Mevlana Guldestesi* edited by Annemarie Schimmel, 19-41. Ankara: Guven Matbaai, 1971.

88. "Maulana Jalaluddin Rumi's Story on Prayer (Mathnawi iii (189)," *Yadname-ye Jan Rypka*: Collection of Articles on Persian and Tajik Literature, edited by Jiri Becka, 125-131. Prague: Akademia, 1967.

89. "Maulana Rumi as a Teacher," *Islam and the Modern Age* 20, no. iv (1989): 298-319.

90. "The Meaning of Prayer in Mowlana Jalaloddin Balkhi's Work," *Afghanistan* 27. no.iii (1974): 33-45.

91. "Mir Dards Gedanken uber das Verhaltnis von Mystik und Wort." In *Festigabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeir Irans*, edited by Wilhelm Eilers. 117-132. Stuttgart: Hochwacht-Druck. 1971.

92. "Muhammad Iqbal as seen by a European Historian of Religion." *Studies in Islam* 5 (1968): 53-82

93. "Muhammad Iqbal 1873-1938: The Ascension of the Poet," *Die Welt des Islams* n.s. 3 (1954): 145-157.
94. "The Muslim Tradition." *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies. Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith,* edited by Frank Whaling, 130-144. Edinbugh: T &T Clark, 1984.
95. "Muslumanlikta mutasavvifane dua ve niyazin bazi safhalari," *Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi* 2, nos. ii-iii (1953): 209-217.
96. "Mystic Impact of Hallaj," *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, edited by Hafeez Malik, 310-324. New York: Columbia University Press,1971.
97. "Mystical Poetry in Islam: The Case of Maulana Jalaluddin Rumi," *Religion and Literature* 20, no. I (1988): 67-80.
98. "Mystische Motive in der modernen islamischen Dichtung," *Weg in die Zukunft, Festschrift fur Prof. DDr. Anton Antweiler*, edited by Adel-Theodor Khoury and Margot Wiegels, 216-228. Leiden: E. J. Brill, 1975.
99. "Nasir - i Khursau, Die Pilgerfahrt," *Spektrum Iran* 4, no. iv (1991): 3-4.
100. "Neue Veroffentlichungen zur Volkskunde von Sind," *Die Welt des Islams* n.s. 9 (1964): 237-259.
101. "A New Czech Translation of the Quran: Some Notes on the Activities of Czech Scholars in the Field of Islamic Studies," *Studies in islam* 15, no. iii (1978): 171-176: also in German as "Die neue tschechische Koranubersetzung (mit einem Uberblick uber die neuesten tschechischen orientalistischen Arbeiten)," *Die Welt des Orients* 7, no. I (1973): 154-162.
102. "A Nineteenth Century Anthology of Poetesses," *Islamic Society and Culture: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad,* edited by M. Israel and N. K. Wagle, 51-58. Delhi: Manohar, 1983.
103. "A Note on Poetical Imagery in the Sabk- i Hindi"in Hakeem Abdul Hameed Felicitation Volume, edited by Malik Ram, 83-86, New Delhi: Vikas. 1982.
104. "Nur ein storrisches Pferd..." in *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata,* edited by C. J. Bleeker, et al., vol. 2, 98-107. Leiden: E. J. Brill, 1972.
105. "XIII. Asirda islam dini ile Hiristiyanlik arasindaki munasebetler," *Ankara Universitesi* Ilahiyat Fakultesi Dergisi 2, no.iv (1953): 71-82.
106. "Orientalische Einfiusse auf die deutsche Literatur," *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft,* vol. 5: *Orientalisches Mittelalter,* edited by Wolfhart Heinrichs, 546-562, Wiesbaden: Athenaion, 1990.
107. "The Origin and Early Development of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society* 7 (1959): 55-67.
108. "The Ornament of the Saints: The Religious Situation in Iran in Pre-Safavid Times," *Iranian Studies* 7, nos. I-ii (1974): 88-111.
109. "Ost-Westliche Dichtung, Zum Werke Sir Muhammad Iqbals," *Arcadia* 3 (1968): 73-98.
110. "Ein Osten, der nie alle wird Rilke aus der Sicht einer Orientalistin" *Rilke heute Beziehungen und Wirkungen,* edited by Ingeborg H. Solbrig and Joachim W. Storck. vol. I, 183-206. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
111. "Pakistan—eine Skizze," *Die Welt des Orients* 4, nos.i-iii (1967-1968): 128-143.
112. "Persian Poetry in the Indo-Pakistani Subcontinent," *Persian Literature*, edited by Ehsan Yarshater. 405-421. Albany: State University of New York Press. 1988

113. "The Place of the Prophet of Islam in Iqbal's Thought." *Islamic Studies* I, no.iv (1962): 111-130.

114. "Poetry and Calligraphy: Some Aspects of the Work of Mirza Ghalib," *Pakistan Quarterly* 17, no. 1 (1969): 94-101.

115. "Poetry and Calligraphy: Thoughts about their Interrelation in Persian Culture." *Highlights of Persian Art.* Edited by Richard Ettinghausen and Ehsan Yarshater. 177-210, Boulder: Westview Press, 1979.

116. "The Primordial Dot: Some Thoughts About Sufi Letter Mysticism." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987): 350-356.

117. "Der Prophet Muhammad als Zentrum des religiosen Lebens im Islam," *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im islam.*edited by Abdoldjavad Falaturi and Walter Strolz, 57-84, Freiburg: Herder, 1975: translated into English as "The Prophet Muhammad as a Centre of Muslim Life and Thought," *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, edited by Annemarie Schimmel and Abdoldjavad Falaturi, 35-61, New York: Seabury Press, 1979.

118. "Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem islam." *Eine heilige Kirche, Zeitschrift fur Okumenische Einneit* (1953-54), no. 1: 64-67.

119. "Reflections on Popular Muslim Poetry," *Contributions to Asian Studies* 17 (1982): 17-26.

120. "Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte," *Religion und Religionen. Festschrift fur Gustav Mensching.* 178-189, Bonn: Rohrscheidt. 1966.

121. "Die religionshistorischen Kongresse in Marburg und Amsterdam." *Oekumenische Einheit* 2, no. I (1951): 68-75.

122. "Religioses Leben in der modernen Turkei," *Zeitschrift fur Kulturaustausch* 12 (1962): 195-197.

123. "Revisiting Mawlana Rumi and Konya," *Sufi* (1988-1989): 6-8.

124. "Ritual of Rebirth," *Parabola* 4, no. ii (1979): 88-90

125. "Roma'daki beynelmilel din bilginleri kongresi," Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergist 4, nos. i-ii (1955): 16-22.

126. "Rose und Nachtigall," *Numen* 5 (1958): 85-109.

127. "The Ruby of the Heart, Some Reflections about a Mystical Symbol," *Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, edited by Malik Ram. 223-226. New Delhi: Dr. Zakir Husain Presentation Volume Committee, 1968

128. Trans. "Saba hat viele Namen" aus al-Kisa'in *Vita Prophetarum*; "Ich will von Saba sehnsuchtsvoll euch singen" aus Dschelaleddin Rumi's *Mathnavi*; "Der Schmetterling, der aufstampfte" nach Rudyard Kipling. "The Butterfly that Stamed.". "O Solomon, let us try again" aus W. B. Yeats. *The Collected Poems. In Marchen aus dem Land der konigin von Saba.* edited by Inge Diederichs. 43-52; 81-86; 270-280; 281-283. Cologne: Diederichs. 1987.

129. "Sacred Geography in Islam." *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographies of Judaism. Christianity, and Islam.* edited by Jamie Scott and Paul Simpson-Housley. 163-175. New York: Greenwood Press. 1991.

130. "Sah Abdul Latif's Beschreibung des wahren Sufi." *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meir Zum sechzigsten Geburtstag.* edited by Richard Gramlich. 263-284. Weisbaden: Franz Steriner. 1974.

131. "Samiha Ayverdi—Eine istanbuler Schriftstellerin," *Der Orient in der Forschung. Festschrift fur Otto Spies*, edited by Wilhelm Hoenerbach, 569-585. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.
132. "Ein Satire von Dschami," *Iranzamin* i, nos. iii-iv (1981):71-74.
133. "Schopfungsglaube und Gerichtsgedanke im Koran und in mystisch-poetischer Deutung," *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, edited by Abdoldjavad Falaturi and Walter Strolz, 203-237. Freiburg: Herder, 1975; translated as "Creation and Judgment in the Koran and in the Mystico-Poetical Interpretation," *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, edited and translated by Annemarie Schimmel and Abdoldjavad Falaturi, 149-177. New York: Seabury Press, 1979.
134. "Die Schriftarten und ihr kalligraphischer Gebrauch," *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. 1, edited by Wolfdietrich Fischer, 198-209. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1982.
135. "Schriftsymbolik im Islam," *Aus der Welt der Islamischen Kunst. Festschrift fur Ernst Kuhnel*, edited by Richard Ettinghausen, 244-254. Berlin: Gebr, Mann, 1959.
136. "Schriftsymbolik im Islam," *Visible Religion* 6(1988): 136-151.
137. "Secrecy in Sufism," *Secrecy in Religions*, ed. by Kees W. Bolle, 81-102. Leiden: E. J. Brill, 1987.
138. "Selahettin Batu," *Ciba Symposium* (Basel) 8, no.ii (1960).
139. "Shah Abdul Latif's Sur Sarang," *Sind Through the Centuries*, edited by Hamida Khuhro, 245-252, Karachi: Oxford University Press, 1981.
140. "Shah Inayat Shahid of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century," *Liber Amicorum: Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, 151-170. Leiden: E. J. Brill, 1969.
141. "Shams Anwari Alhuseyni," *Arts and the Islamic World* 19 (Autumn 1990): 25-27.
142. "A 'Sincere Muhammadan's' Way to Salvation," *Man and His Salvation: Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, edited by Eric J. Sharge and John R. Hinnels, 221-242. Manchester: Manchester University Press, 1973.
143. "Sind through the Centuries," *Der Islam* 53 (1976): 120-123.
144. "Sind vor 1947. Die Erinnerungen Pir Ali Muhammad Rashdis, eine wichtige Quelle zur Geschichte von Sind," Indo-Asia i (1979): 55-73.
145. "Sindhi Literature," *History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda, vol. 8: Modern Indo-Aryan Literature, 1-41. Wiesbaden: Harrassowitz, 1974.
146. "Sindhi sair Sah Abdullatif ve Mevlana." Anit 4 (1959): 6-7.
147. "Sir Muhammad Iqbal—Dichter und Reformer," *Bustan* 8, no.ii (1967): 3-8.
148. "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam," *Die Welt des Islams* n.s. 2 (1953): 112-125.
149. "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period," *Islamic Studies* 4 (1965): 353-392.
150. "Some Notes on the Cultural Activity of the First Uzbek Rulers," *Journal of the Pakistan Historical Society* 8, no. iii (1960): 149-166.
151. "Some Reflections on Yunus Emre's Tekerleme," *Harvard Ukrainian Studies* 3-4, pt. ii (1979-1980): 706-711.
152. "Some Remarks about Muslim Names in Indo-Pakistan," *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*.

Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky, edited by S. Shaked et al., 217-222. Leiden: E. J. Brill, 1987.

153. "Some Thoughts about Future Studies of Iqbql," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 1, no.ii (1977): 75-81.
154. "Das Spiegelmotiv bei Ruckert," *Fiedrich Ruckert, Dichter und Sprachglehrter in Erlangen*, edited by Wolfdietrich Fischer and Rainer Gommel, 147-156. Neustadt an dem Aisch: Degener, 1990.
155. "A Spring Day in Konya according to Jalaluddin Rumi," *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi*, edited by Peter J. Chelkowski, 255-273. New York: New York University Press, 1975.
156. "The Sufi Ideas of Shaykh Ahmad Sirhindi," *Die Welt des Islams* n.s. 14 (1973): 199-203.
157. "Sufi Literature," *Afghanistan* 29, no. i (1976): 76-87.
158. "The Sufis and the Shahada," *Islam's Understanding of Itself*, edited by Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis, Jr., 103-125. Malibu: Undena Publications, 1983.
159. "Sufisim and Spiritual Life in Turkey," *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. by Seyyed Hossein Nasr, 223-232. New York: Crossroad, 1991.
160. "Sufismus," *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. 2, edited by H. Gatje. 338-357. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1987.
161. "Sufismus und Heiligenverehrung im spatmittelalterlichen Agypten: Eine Skizze," *Festschrift Werner Caskel*, edited by Erwin Grafe, 274-289. Leiden: E. J. Brill, 1968.
162. Der Sufismusund seine Literaturen," *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, vol, 5: *Orientalisches Mittelalter*, edited by Wolfhart Heinrichs, 499-523. Wiesbaden:Athenaion, 1990.
163. "Sufismus und Volksfrommigkeit," *Die Religionen der Menscheit*, vol. 25, iii:: *Der Islam* by Munir D. Ahmed et al., 157-266. Stuttgart: Kohlhammer, 1990.
164. "The Symbolical Language of Maulana Jala al- Din Rumi," *Studies in Islam* (1964): 26-40.
165. "Ta'thir-i Maulana Jalalu'd-din-i Balkhi dar adabiyyat-i sharq va gharb," *Adab* 14, nos.iii-iv (1345/1966): 1-16.
166. "Tadition, Contact and Change in Indian Islam. Exeplified in Muhammad Iqbal's Work," *Traditions in Contact and Change: Selected Preceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*. edited by Peter Slater and Donald Wiebe, 427-446. Wilfrid Laurier University Press, 1983.
167. "Traditionen und Quellen pakistanischer Kultur," *Anstosse* (Evangellsche Akademie Hofgeismar) i (1984): 2-10.
168. "Translations and Commentaries of the Qur'an in Sindhi Language," *Oriens* 16 (1963): 224-243.
169. "Turk and Hindu: A Literary Symbol," *Acta Iranica ser.* 1, 3 (1974): 243-248.
170. "Turk and Hindu: A Poetical Image and its Application to Historical Fact," *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. edited by Speros Vrynos. Jr., 107-126. Wiesbaden: Harrassowitz. 1975.

171. "Turkisches in Indien," *Scholia. Beitrage zur Turkologie und Zentralasien kunde. Annemarie von Gabain... dargebracht*, edited by Klaus Rohrborn and Horst Wilfrid Brands, 156-162. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.
172. "Ein unbekanntes Werk Joseph von Hammer-Purgstalls," *Die Welt des Islams* n.s.15 (1974): 129-145.
173. "The Veneration of the Prophet Muhammad, as Reflected in Sindhi Poetry," *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation, Presented to Edwin Oliver James*, edited by S. G. F. Brandon, 129-143. Manchester: ;ManchesterUniversity Press, 1963.
174. "The Voice of Love: Mystical Poetry in Islam: Maulana Jalaludding Rumi (1207-1273)," *Mystics of the Book:Themes, Topics and Typologies*, edited by R.A. Herrera, 377-388. New York: Peter Lang, 1993.
175. "The Water of Life," A. A.R. P. Environmental Design no.ii (1985): 6-9
176. "Weltpoesie. Das Werk Friedrich Ruckerts," *Schweizer Rundschau* 10 (1953): 572-579.
177. "The Western Influence on Sir Muhammad Iqbal's Thought," *Proceedings of the 9th International Congress for the History of Religions* (Tokyo and Kyoto, 1958), 705-708. Tokyo, 1960.
178. "Where East meets West," *Pakistan Miscellany*, vol. 1, 69-74. Karachi: Pakistan Publications, 1952.
179. "Women in Mystical Islam," *Women's Studies International Forum* 5, no. ii (1982): 145-151.3
180. "Yahya Kemal und seine Zeit," *Varia Turcica*, vol. 9: *Turkische Miszellen. Robert Annegger Festschrift/Armagani/Melanges*, edited by Jean- Louis Bacque-Grammont et al., 331-347. Istanbul: Editions Divit Press, 1987.
181. "Yunus Emre," *Numen* 8 (1961): 12-33.
182. "Yunus Emre," *Yunus Emre and his Mystical Poetry*, edited by Talat Sait Halman, 59-85. Bloomington: Indiana University Turkish Studies 2, 1981.
183. "Yusuf in Mawlana Rumi's Poetry," in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, edited by Leonard Lewisohn, 45-60. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992.
184. "Zu einigen Versen Mevlana Dschelaladdin Rumis," *Anatolica* 1 (1967): 124-134.
185. "Zum Problem der Ubersetzung persischer Poesie," *Zeitschrift fur Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 22.no.i (1977): 227-241.
186. "Zur Anthropologie des Islam," *Anthropologie religieuse, L'homme et sa destinee a la Lumiere de l'histoire des religions*, edited by C.J. Bleeker, 140-154. Leiden: E. J. Brill, 1955.
187. "Zur Biographie des Abu Abdallah IbnChafif as- Sirazi," *Die Welt des Orients*2, no.ii (1955): 193-199.
188. "Zur Erinnerung an Yahya Kemal Beyatli," *Islam Ilimleri Enstitusu Dergisi* *i* (1959): 145-158.
189. "Zur gegenwartigen religiosen Lage in der Turkei," Atti dell VIII Congresso Internazionele di storia delle religioni(Roma 17-23 aprile 1955), 446-447.Paris: UNESCO, 1956.
190. "Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam," *Die Welt des Orients* i.no. vi (1952): 494-499.
191. "Zur Geschichte der pakistanischen Literatur," trans. "Ghulam Rabbani Sindhi," "Karor Patti," "Jamal Abro," in *Der Palmweinschenke. Pakistan in*

Erzahlungen seiner besten zeitgenossischen Autoren, edited by Rolf Italiaander, 16-31;253-271. Tubingen: Erdmann, 1966.

192. "Zur Verwendung des Halladj- Motivs in der indo-persischen Poesie," Melanges offerts a Henry Corbin/Jashn-namah-i Hanri Kurbin, edited by Seyyed Hossein Nasr, 425-447. Tehran: McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1977.

ENCYCLOPEDIA ARTICLES

Encyclopaedia Britannica, 15th edn.: "Muhammad and the Religion of Islam" (part); "Islamic Art" (part); "Jalaa l- Din ar-Rumi."

Encyclopaedia Iranica, edited by Ehsan Yarshater: "Abd al- Vahhab Sacal;" "Amir Kosrow Dehlavi;" "Ana 'l- haqq;" "Andalib, Naser Mohammad;" "Christianity—Christian Influence on Persian Poetry;" "Color—Color Symbolism in Persian Literature."

Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.: "Mughals—Religious Life;" "Muhammad—The Prophet Muhammad in Popular Muslim Piety;" "al-Nuri, Abu'l-Hasan Ahmad b. Muhammad al-Baghwi."

Encyclopaedia of Religion (of which Annemarie Schimmel was one of the editors) "Andrae, Tor" "Calligraphy---Islamic Calligraphy;" "Cats;" "al-Hallaj;" "Heller, Friedrich;" "Iconography—Islamic Iconography;" "Islamic Religious Year;" "Lull, Ramon;" "Numbers;" "NurMuhammad;" "Poetry—Islamic Poetry;" "Qurrat al-Aun Tahirah;" "Rabi'ah al-'Adawiyah;" "Rumi, Jala al-Din."

Lexikon der Religionen (Freiburg, 1987): "Derwisch;" "Sufismus."

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handworterbuch fur Theologie und Religionswissenschaft. Edited by Kurt Galling (Tubingen: J. C. B. Mohar, (1957-1962): "Akbar;" "Arabien (1);" "Babismus;" "Bahai-Religion;" "Bruderschaften(1);" "Drusen;" "Ekstase;""Frau(1);" "Geister, Damonen, Engel (1);" "Haar;" "Islam (1);" "Kleidung (1);" "Kub;" "Opfer (1);" "Schlange;" "Seelenvogel;" Tanz (1);" "Wein und Weinenthaltung (1);" "Zahlensymbolik (1)."

انا ماری شمل: اہم سوانحی مراحل

پیدائش : ۷ر اپریل ۱۹۲۲ء ارفرٹ، جرمنی

تعلیم : ڈاکٹر آف فلاسفی، شعبۂ اسلامیات (عربی، فارسی، ترکی، تاریخ اسلامی فنون)، برلن یونیورسٹی، ۱۹۴۱
ہبی لٹیشن (ٹیچنگ لائسنس)، ماربرگ یونیورسٹی، 1951

تدریسی خدمات : اسسٹنٹ پروفیسر اور پھر اسوسی ایٹ پروفیسر، اسلامیات، ماربرگ یونیورسٹی، ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۴
پروفیسر، تاریخ مذاہب، فیکلٹی، اسلامی الٰہیات، انقرہ یونیورسٹی (ترکی ذریعہ تعلیم)، ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹
پروفیسر اسلامیات، بون یونیورسٹی، ۱۹۶۱
لکچرر اور پھر پروفیسر، انڈو مسلم کلچر، ہارورڈ یونیورسٹی، ۱۹۶۷ تا ۱۹۹۲
اعزازی پروفیسر، اسلامیات، بون یونیورسٹی، ۱۹۹۲

اعزازات : سندھ یونیورسٹی، قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد، پشاور یونیورسٹی، اُپ سالا یونیورسٹی (سویڈن)، قونیہ یونیورسٹی (ترکی) سے اعزازی ڈگریاں
فریڈرک روکرٹ ایوارڈ، ۱۹۶۵
گولڈن ہیمر پرگس ٹال ایوارڈ، گراز (آسٹریلیا)، ۱۹۷۴
گولڈ میڈل، آئی آر سی آئی سی اے، استنبول، ۱۹۹۰
ستارۂ قائداعظم، ۱۹۶۶
ہلال امتیاز (پاکستان کا اعلاترین اعزاز)، ۱۹۸۳
لاہور کی ایک سڑک کا نام خیابان انا ماری شمل رکھا گیا، ۱۹۸۲
اسلام آباد کی اعزازی شہریت، ۱۹۹۸

وفات : ۲۶ر جنوری، ۲۰۰۳

₹112/-